

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Bakalářská práce

Ondřej Kvapil

Co znamená myšlení?

K interpretaci sebevědomí ve Fenomenologii ducha

What is Called Thinking?

An Interpretation of Self-Consciousness in the Phenomenology of Spirit

Praha 2013

Vedoucí práce: prof. PhDr. Pavel Kouba

Chtěl bych poděkovat svému vedoucímu prof. PhDr. Pavlu Koubovi za jeho obětavou pomoc a za všechnu shovívavost a bezmeznou trpělivost, kterou se mnou po dobu psaní této práce měl.

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 16. 8. 2013

podpis

Abstrakt:

Tato práce je motivována snahou pochopit, co to podle Hegela znamená myslet. Volba tohoto tématu není náhodná. Myšlení totiž pro Hegela není jen projevem lidské mysli, nýbrž podstatou bytí samého. Z toho je patrné, že se jedná o téma všeobsáhlé, které objímá Hegelovu filosofii jako celek. V této práci nás však nebude zajímat rozpracování identity bytí a myšlení, jak ji podává Hegelův již završený systém, ale způsob, jakým před ním povaha myšlení vůbec poprvé krystalizuje ve *Fenomenologii ducha*. Inkriminovaná pasáž, kde se toto odehrává, je nicméně velice stručná a sama o sobě nesrozumitelná, a je proto třeba ji nahlížet v širším kontextu Hegelových úvah, které jí více či méně bezprostředně předcházejí. Jejich jednotícím rámcem je pro Hegela analýza sebevědomí. Těžištěm této práce tedy bude interpretace vybraných míst odpovídajícího oddílu *Fenomenologie* právě s ohledem na pasáž, kde Hegel postihuje povahu myšlení. Z tohoto hlediska je nejvíc pozoruhodná ta okolnost, že tato pasáž bezprostředně sousedí s patrně nejznámějším místem celé *Fenomenologie ducha*, dialektikou panství a rabství. Souvislost těchto míst se na první pohled jeví jako více méně okrajová a proto byla velice málo promyšlena či vůbec ne. V této práci se mimo jiné budeme snažit ukázat, že tato souvislost je klíčová, a právě především skrze panství a rabství pochopit, čím pro Hegela myšlení je, a zároveň také již poněkud zprofanovanou dialektiku pána a raba interpretovat v trochu jiném světle.

Klíčová slova:

Hegel, Fenomenologie ducha, myšlení, sebevědomí, panství a rabství

Abstract:

This piece of work is motivated by the quest to understand what it means to think according to Hegel. This choice of topic is not coincidental. Thinking for Hegel is not just a faculty of human mind, but the nature of being itself. From that it is obvious that we are dealing with an all-embracing topic which pervades Hegel's philosophy as a whole. In this study, however, we are not going to investigate the identity of being and thinking as it is presented in Hegel's already completed system, but the manner in which the nature of thinking crystallises before him for the first time in *Phenomenology of Spirit*. The passage in which this happens is, however, very brief and by itself incomprehensible, and therefore has to be viewed in a broader context of Hegel's thoughts which precede it more or less immediately. Their unifying framework is, according to Hegel, the analysis of Self-Consciousness. This paper is therefore centred on the interpretation of selected passages from the corresponding part of *Phenomenology*, with regard to the passage in which Hegel captures the nature of thinking. In this respect, it is a noteworthy fact that this passage is adjacent to Lordship and Bondage Dialectic, probably the best known part of *Phenomenology of Spirit*. The connection between these two parts appears more or less marginal at first sight, and has therefore been thought over very sparsely or not at all. In this study we are going to attempt to show that this connection is in fact crucial, and to understand, through the Lordship and Bondage Dialectic, what thinking is to Hegel, and at the same time to interpret the somewhat overworked Lordship and Bondage Dialectic in a slightly different light.

Key Words:

Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Thinking, Self-Consciousness, Lordship and Bondage

Obsah

1. Expozice problému	7
2. Analýza sebevědomí.....	7
2.1 Základní charakteristika sebevědomí.....	10
2.2 Sebevědomí ve svém zdvojení.....	16
2.3 Dvojí podoba zdvojeného sebevědomí.....	21
2.3.1 Panské sebe-vědomí.....	27
2.3.2 Rabské sebe-vědomí	31
3. Co znamená myšlení?	37
4. Použitá literatura.....	42

1. Expozice problému

Obracíme-li svou pozornost k těm pasážím *Fenomenologie ducha*, ve kterých Hegel zkoumá charakter vědění o sobě samém neboli sebevědomí, vstupujeme do již mnohokrát probádaných vod. Zájem, který Hegelovy analýzy shrnuté do oddílu 'sebevědomí' vzbuzují, nicméně má své oprávnění. Pomineme-li množství pronikavých náhledů a provokativních tvrzení, které jedna z obsahově nejbohatších a také nejhutnějších kapitol *Fenomenologie* nabízí a které vedly k tomu, že mnohé její jednotlivé části byly vytrhávány a čteny bez odpovídajícího kontextu, hraje sebevědomí jako takové klíčovou úlohu nejen v celé *Fenomenologii*, ale i v celé Hegelově filosofii vůbec.

Nikoliv náhodou jmenuje Hegel sebevědomí „domovskou říší pravdy“¹ či bodem obratu (*Wendungspunkt*) na cestě, kterou *Fenomenologie ducha* sleduje. Je-li totiž posledním filosofickým nárokem, který Hegel vznáší, úsilí o dosažení absolutního vědění, které je pochopeno jako absolutní shoda pojmu s jeho předmětem, je tento nárok zároveň snahou dospět k absolutnímu sebevědomí.² A je to přirozeně kapitola o sebevědomí, kde se zkoumají první a základní struktury takového sebe-vztahu. Čteme-li tuto kapitolu právě perspektivou tohoto nároku, jedno místo zvláště upoutá naši pozornost, je to moment, ve kterém sebevědomí dochází k myšlení. Je to totiž právě pohyb myšlení, ve kterém je podle Hegela dosaženo bezprostřední shody pojmu s jeho předmětem, a jako takové je myšlení vůbec předpokladem možnosti absolutního vědění. Co ale konkrétně Hegel myšlením myslí, bez dalšího zřejmé není.

V této práci bychom rádi podali poněkud plastičtější obrázek. V rámci *Fenomenologie ducha* se ale nabízí pouze jediný způsob, jak se o něco takového pokusit: promyslet s Hegelem samotnou genezi té podoby sebevědomí, které myslí. To

¹ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1988, s. 120: „die einheimische Reich der Wahrheit“

² Tato okolnost neunikla samozřejmě mnoho interpretům viz. např. O. Pöggeler, *Selbstbewußtsein als Leitfaden der Phänomenologie des Geistes* (In: D. Köhler und O. Pöggeler (hrsg.), *Klassiker Auslegen: G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes*, Berlin 1998); nebo z úplně opačného konce badatelského spektra viz. R. Pippin, *Hegel's idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge: University Press, 2001.

ale také znamená sestoupit na úroveň zkušenosti, kterou o sobě sebevědomí činí, a z ní samé vydobýt prvotní náhledy o jeho vlastním charakteru.

Nevyhneme se tedy tomu podat vlastní interpretaci kapitoly o sebevědomí s ohledem na jeho význačnou podobu, kterou spatřujeme právě v myslicím sebevědomí. Jeho zprvu pouze formální struktura nám bude předběžným vodítkem. Dopředu ale již můžeme předeslat, že nás naše interpretace také zavede do těsné blízkosti bezpochyby nejvíce interpretované pasáže celé *Fenomenologie*, dialektiky pána a raba, a my se na závěr pokusíme ukázat, že právě konstituce myšlení je jejím rozuzlením.

Z metodologického hlediska je naší ambicí vytrvat v přímé konfrontaci s Hegelovým původním textem, přestože Hegel nedává zadarmo prakticky ani větu a jeho interpret se často musí ke kýženému smyslu některých partií doslova prozoufat. Odměna je nicméně velmi lákavá v podobě odkrytí obecných struktur, které mnohé komentáře často rozmělnují v psychologizujících explikacích. Z tohoto důvodu se také chceme vyhnout pokušení text *Fenomenologie* číst skrze jiná Hegelova díla, jmenovitě tzv. „malou fenomenologii“, která je součástí Hegelovy *Encyklopedie filosofických věd* a která pasáže, jež nás zajímají, také pojednává, nicméně ve schematické zkratce dané jak její „malostí“, tak okolností, že dané fenomény vykládá již z pozice Hegelova rozvinutého systému. Nás však primárně zajímá cesta, kterou Hegel při zaujímání svého stanoviska podstupuje, a v naší otázce po povaze myšlení to platí bez výjimky.

Předtím, než se pohroužíme do vlastní analýzy sebevědomí, abychom se z ní pokusili vydobýt odpověď na naši otázku 'co je to pro Hegela myšlení', zmiňme ještě pár technických poznámek. Citace Hegelova pramenného textu jsou dvojího druhu, buď se jedná o citace přímo ve vlastním textu interpretace, v tomto případě jde buď o stěžejní tvrzení, nebo o krátké obraty dobarvující samotný výklad, citace tohoto druhu jsou, pokud není vyznačeno jinak, mé vlastní překlady s tím, že původní znění je vždy uvedeno v poznámce pod čarou. Citace druhého typu mají charakter doložení určitého tvrzení, se kterým se v interpretaci operuje, a poté jsou uvedeny rovnou v poznámce pod čarou a to, opět pokud není uvedeno jinak, v českém překladu Jana Patočky. Na závěr, z textu interpretace bude brzy patrné, že pracujeme s dvojím zápisem toho, co Hegel označuje jednotně jako '*Selbstbewußtsein*'. Pokud budeme psát o 'sebevědomí' budeme tím vždy mínit jednu z možných podob vědomí (např. žádostivé, panské či

rabské), pokud se v naší interpretaci vyskytne psáno s pomlčkou jako sebe-vědomí, bude vždy označovat faktický akt vědomí, tedy vědomí sebe samého.

2. Analýza sebevědomí

Do analýzy sebevědomí vstupujeme s otázkou, ve kterou chceme tuto analýzu v posledku také vtělit: co Hegel myslí myšlením? Dejme nejprve slovo Hegelovi samotnému. „Definice“,³ kterou předkládá na začátku třetí a závěrečné části kapitoly o sebevědomí, říká toto: „Neboť mysliti neznamená býti pro sebe předmětem jako abstraktní já, nýbrž jako já, které má současně význam bytí o sobě, čili vztahovati se k předmětné bytnosti tak, že má význam bytí pro sebe toho vědomí, pro které jest.“⁴

Tato enigmatická formulace, vzata sama o sobě, je na první pohled zcela nepřístupná a nesrozumitelná. Zaměřme tedy nejdříve krátce pozornost pouze na její čistě formální strukturu. To první, čeho si všimneme, je fakt, že tato „definice“ podává svůj předmět skrze dvojí výměr, nejdříve negativní a poté pozitivní, sděluje nám, co myšlení není, aby následně mohla dodat, co jím skutečně je. Co však mají obě pozice společného, je ta okolnost, že obě kladou určité já, které si je určitým způsobem předmětem. V tom je ale již obsažena, aniž by to bylo teď možné ještě objasnit, základní struktura sebe-vědomí. Věta, kterou chceme analyzovat, mluví o dvou podobách sebevědomí. Byť se sice zdá, že první zastupuje pouze deficientní modus sebevědomí, které k myšlení ještě nedospívá, aby byla druhým typem korigována, je zároveň také patrné, že tato dvojitost sebevědomí není čistě nahodilá. Vskutku, sebevědomí se samo nutně zdvojuje. Co to však znamená? A co je vlastně sebevědomí?

³ Definice s uvozovkami, protože v Hegelově dialektickém myšlení se nikdy nedá mluvit o definici ve vlastním slova smyslu, tedy výměru, který by definitivním způsobem fixoval svůj předmět.

⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, Československá akademie věd, Praha 1960, přel. J. Patočka, str. 162; G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 137: „Denn nicht als abstraktes Ich, sondern als Ich, welches zugleich die Bedeutung des Ansichseins hat, sich Gegenstand sein, oder zum gegenständlichen Wesen sich so verhalten, daß es die Bedeutung des Fürsichseins des Bewußtsein hat, für welches es ist, heißt denken.“ V Patočkově překladu je celá věta ještě trošku nesrozumitelnější, vlastní význam zůstává ale v zásadě bezezbytku zachován. Snaha o jakýkoliv doslovnější překlad činí přeloženou větu pouze ještě více nečeskou, proto podržuji překlad Patočkův.

Abychom byli schopni odpovědět na otázku, co pro Hegela znamená myslet, musíme si nejdříve udělat obrázek o tom, co je pro Hegela vůbec sebevědomím. Tento úkol v sobě skrývá tři základní kroky: (1.) nahlédnout základní bytostnou strukturu sebevědomí; (2.) zahlédnout v této struktuře podstatu onoho zdvojení, toho rysu sebevědomí, že nemůže být samo v sobě izolováno a pouze sobě samému zůstaveno; a nakonec (3.) prohlédnout nutnou vnitřní dynamiku tohoto zdvojení právě s ohledem na obě jeho nutné a vzájemně protikladné podoby. Tím se ale již znovu dostáváme zpátky k naší větě o myšlení.

2.1 Základní charakteristika sebevědomí

Analýza sebevědomí následuje ve výstavbě *Fenomenologie ducha* po výkladu tří podob vědomí, ke kterým se v některých edicích knihy souhrnně odkazuje jednoduše jako ke 'vědomí' (*Bewußtsein*). Již v tom se vzdáleně ozývá jistý zlom v postupu, kterým se *Fenomenologie* ubírá. Přejít od zkoumání vědomí k analýze sebevědomí (*Selbstbewußtsein*) totiž není pouze přechodem od jedné formy vědomí k formě sofistikovanější, ale obrácením samotné problematiky a perspektivy zkoumání.

Zaznívá-li již v pojmu 'vědomí', že vědomí odkazuje k něčemu jinému, než je ono samo, totiž k tomu, čeho je vědomím, ke svému předmětu (*Gegenstand*), pojem 'sebevědomí' dává na srozuměnou, že právě vědomí samo se dostává do svého vlastního zorného pole. Hegel to vyjadřuje tak, že pro všechny podoby vědomí zahrnuté do stejnojmenného oddílu, a postupně to byly smyslová jistota (*sinnliche Gewißheit*), vnímání (*Wahrnehmung*) a rozvažování (*Verstand*), byla konstitutivní představa (*Vorstellung*) pravdy nezávislé na vědomí jako takovém. Ať již byla tedy tato pravda zpředmětněna jako bezprostřední bytí přístupné smyslovosti, jako vnímaná věc se svými kvalitami či síla vyjádřená zákony rozvažování, vždy si bylo vědomí tímto předpokladem jisto a to jej jako takové dále určovalo.⁵ Analyzovaná zkušenost těchto podob vědomí tak, jak se zjevovala fenomenologovu oku, na ně však prozradila, aniž by

⁵ Věcná souvislost před-stavy, před-pokladu a jistoty není pro Hegela ničím nahodilým, jedná se o charakteristické momenty bezprostřední zkušenosti, která se vyznačuje tím, že má za jisté něco daného, něco, co má 'před' sebou, aniž by na to právě proto reflektovala.

si toho ovšem analyzované vědomí samo bylo vědomo,⁶ že domněle nedotknutelná pravda jeho předmětu je možná jen natolik, nakolik vystupuje právě pro vědomí.⁷

Důkazem, který stojí v pozadí této změny perspektivy a který je Hegelem podán na konci kapitoly o rozvažování, se z důvodu zacílení a záběru této práce nebudeme zabývat, svůj zájem naopak upřeme k důsledkům, které Hegel ve veletoci, jímž *Fenomenologie* v tomto bodě prochází, spatřuje.

Spočívala-li původní jistota vědomí, ze které se odvozovalo veškeré jeho počínání, v představě na něm nezávislé předmětné bytnosti, tak v momentě, kdy se prokázalo, že pravda tohoto předmětu je jeho pravdou, přesouvá se i těžiště této jistoty, ve svém předmětu si je vědomí jisto samo sebou či naopak jeho sebejistota je mu předmětem.⁸ Řečeno Hegelovou terminologií, vědomí se odráží do sebe samého a od nynějška vystupuje jako sebe-vědomí.

Podívejme se nyní na způsob, jakým Hegel do této nové oblasti vstupuje. A to ve *Fenomenologii ducha* metodicky znamená, že po obecné expozici aktuálního stanoviska vědomí, přistupuje Hegel ke zkoumání vlastního pohybu zkušenosti, který toto stanovisko opisuje. Analyzuje tedy vědomí jakoby zevnitř a dává mu prostor, aby se samo představilo. Stojíme-li nyní na pozici sebevědomí, budeme přihlížet tomu, co to znamená vědět o sobě samém.

Vím-li o sobě samém a jsem si tudíž také sám sebou jist, nejsem proto ještě izolovaným, ze světa vytrženým subjektem. Naopak. Zkušenost sebe-vědomí se konstituuje právě ve vztahu k předmětnému světu. Vlastní fakt vědění o sobě samém není podle Hegela žádným bezprostředním uvědoměním si vlastního já, ale bytostně reflexí (*Reflexion*). Předpokladem takovéto reflexe, odrazem k sobě samému, je ale sféra bytí od mého já odlišná, která mi dává možnost vůči ní vystoupit a jakožto

⁶ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 144: „tato pravda jest zde pouze pro nás, ještě nikoli pro vědomí“.

⁷ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 147: „V dosavadních způsobech jistoty jest pro vědomí pravda něčím jiným než vědomí samo. Pojem této pravdy mizí však ve zkušenosti o ní; (...) ukazuje se naopak, že vpravdě není tak, nýbrž o tomto bytí o sobě prokazuje se, že jest způsobem bytí pouze pro něco jiného.“

⁸ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 147: „Nyní však povstalo něco, co se v těchto dřívějších vztazích neuskutečnilo, totiž jistota, která se rovná své pravdě; neboť jistota je pro sebe samu svým předmětem a vědomí je samo pro sebe pravdou.“

jednotlivé já se ustavit.⁹ Takto ve filosofické reflexi podaná základní struktura sebevědomí nachází podle Hegela svůj bezprostřední výraz v žádostivosti (*Begierde*). Povaha žádostivosti je taková, že si žádá svůj předmět nikoliv proto, aby u něj prodlévala, ale aby si jej присvojila tím, že jej jako takový popře. Sebevědomí vycházející ze žádostivosti vztahuje se sice jakožto vědomí ke smyslovému světu, ale jen proto, aby se v něm samo potvrdilo. V tom spočívá sebejistota ve své nejbezprostřednější podobě. Nikoliv v syntéze apercepce či v intelektuálním názoru, ale v žádostivé negaci daného tkví podle Hegela původní afirmace sebe samého.

Dialektický rytmus výkladu, který je v tomto případě diktován výše naznačenou dialektickou povahou sebevědomí, Hegela nutí probrat věc také z druhé strany a doplnit subjektivní komponentu sebevědomí o její část objektivní.

Bylo řečeno, že pro sebevědomí není jeho předmět něčím cizím, bytostně na něm nezávislým. Tím je ovšem obrácena naruby celá původní „hermeneutická situace“ vědomí, ve které bylo vědomí svému předmětu podřízeno a ve snaze co nejadekvátněji jej uchopit se jím takříkajíc nechalo vést za ručičku a pouze korigovalo své vědění o něm. Tento stav odevzdané nevinnosti a předpoklad setrvalého bytí, kterým byl tento stav podmíněn, je ale pro sebevědomí ztracen. Předmětná realita vědomí, proti které žádostivost svým popírajícím pohybem vystupuje, má nyní stejně negativní ráz jako ona sama. Sebevědomí jakožto žádostivost je veskrze prostoupeno negativitou.

Protože negativní charakter žádostivého já jsme již stručně nastínili, je nyní potřeba nahlédnout, v čem tkví negativita jeho předmětu. Přesto se zpočátku znovu nechme vést právě žádostivostí. Představoval-li se předmět vždy korelativně k té které zkoumané podobě vědomí, např. jako substance se svými akcidenty pro vnímání, jaký typ předmětu poté odpovídá žádostivosti? Předmět, který disponuje stejnou reflexivní strukturou jako ona sama. Tím je pro Hegela život (*Leben*). Žádostivost si totiž pro sebe nežádá inertní věci, ale „něčeho živého“.¹⁰ To však vyžaduje objasnění.

⁹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 120: „*Es ist es selbst gegen ein anderes, und greift zugleich über dies andre über, das für es ebenso nur es selbst ist.*“

¹⁰ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 149: „Co sebevědomí odlišuje od sebe jakožto jsoucí, tak také nemá, pokud je kladeno jakožto jsoucí, v sobě pouze způsob smyslové jistoty a vněmu, nýbrž je to v

Pokud mluvíme o vědění o sobě samém, máme dojem, že v zásadě rozumíme tomu, co se reflexí obecně míní; Hegelovo filosofické uchopení tohoto problému jsme se právě pokusili letmo představit; co se ale myslí „reflexí v sobě“¹¹ na rovině života vůbec?

Nejdříve je třeba podotknout, že termín 'reflexe' má pro Hegela mnohem širší extenzi, než tomu bývá v běžném jazyce, není označením pouze pro něco jako akty myslí, ale ve své obecnosti znamená spíše zprostředkování (*Vermittlung*) sebe sama, návrat k sobě samému z jinakosti či odraz zpět do sebe. Stejně tedy jako sebevědomí jakožto žádostivost dochází svého uspokojení skrze život, který popírá, tak život dospívá k sobě v tom, co jej činí životem, skrze vědomí. K pochopení toho, co tím ale Hegel má na mysli, je nutné blíže objasnit právě charakter onoho „v sobě reflektovaného bytí“¹², které život tvoří. Protože však zevrubnější analýza Hegelova pojetí života dalece přesahuje hlavní cíl této práce, omezíme se v největší stručnosti jen na jeho základní vymezení.

Život je podle Hegela „nekonečná jednota rozdílů“¹³, která „není zároveň pro sebe samu“.¹⁴ Tato jednota je dialekticky uchopena skrze pojmy 'utváření' (*Gestaltung*) a 'procesu' (*Prozess*). Život se utváří nekonečným procesem vznikání a zanikání tak, že se diferuje ve své jednotlivé tvary, podoby neboli rozdíly, které nicméně opětovně potlačuje do relativní indifference, aby se opět rekonstituoval novým způsobem. Takto se člení v prostoru ve svá jednotlivá individua a stejně tak jedná v každém jednotlivém z nich skrze časovou střidu jeho podob. Vidíme, že vnitřní reflexivita života se vyjadřuje bytostnou tendencí života neustále se sobě samému podrobovat, aby se mohl opětovně sám sebe zmocňovat. Život uchopený ve své dialektické skladbě se ukazuje jako „reflektovaná jednota“.¹⁵

Tímto způsobem jej ale může uchopit pouze vědomá bytnost, která dokáže shrnout všechny protikladné momenty života ve všeobecnou (*allgemeine*) jednotu, jež

sobě reflektované bytí, a předmětem bezprostřední žádostivosti je něco živého.“ (korigovaný překlad O.K.).

¹¹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 122: „*Reflexion in sich*“.

¹² Tamtéž: „*in sich reflektiertes Sein*“.

¹³ Tamtéž: „*die unendliche Einheit der Unterschiede*“.

¹⁴ Tamtéž: „... *sie nicht zugleich für sich selbst ist*“.

¹⁵ Tamtéž: „*die reflektierte Einheit*“.

„obsahuje všechny tyto momenty v sobě jakožto překonané“¹⁶ neboli v „jednoduchý rod“,¹⁷ pod který spadá vše živé. Jednota života ve svém koloběhu tedy „není pro sebe samu“, vystupuje pouze pro vědomí, na které poukazuje vlastní strukturou. Zde Hegel konkrétně demonstruje tezi, se kterou k analýze sebevědomí vůbec přistoupil: předmětná bytnost nachází svou pravdu ve vědomí. Reflexivní struktura života je tedy dvojí, spočívá jednak v dialektické povaze, která podle Hegela vůbec činí život životem, jednak ve vztahu života k vědomí, pro které se tato povaha teprve zjevuje.

Při určení života jsem ale přeci vyšli od pojetí sebevědomí jakožto žádostivosti, teď se nicméně zdá, že jeho analýza skrze jeho vlastní předmět, ve kterém jsme nespatriili nic jiného život sám, nás dovedla zpátky k abstraktnímu, pouze uchopujícímu vědomí. To je ale opravdu jen pouhé zdání. Pointa Hegelova výkladu tkví v tom, že již žádostivost jako taková se bezprostředně vztahuje k životu jakožto životu. Teoretický vhled do vztahu vědomí a života, který byl výše nastíněn, náleží pouze fenomenologovi. Žádostivost sama již pohybem svého sebe-potvrzování popíráním svého předmětu pojímá tento předmět jako reflektovanou jednotu a to jednoduše tím, že jej jako takový popírá, neboť tím vykonává hned obojí reflexi, kterou jsme nahlédli jako pro život konstitutivní: předmět totiž pro žádostivost bezprostředně vystupuje jako jednoduchá všeobecná jednota, jejíž jednotlivé momenty jsou překonány neboli jejíž „rozdíly jsou nicotné“,¹⁸ a to právě proto, že je žádostivostí vůbec jako nicotný pojímán. Zde dostává jasný výraz naše dřívější tvrzení, že sebevědomí jakožto žádostivost je veskrze prostoupeno negativitou. Žádostivost sama o sobě není ničím jiným než pohybem negace a její předmětný pól pro ni není ničím jiným než negativem o sobě (*das Negative an sich*).

Sebevědomí analyzované s ohledem na svou bezprostřední sebejistotu je tak pouhým čistým já (*reines Ich*), „negativní bytností“,¹⁹ která má podobu žádostivosti. Hegel názorně předvádí, že myslíme-li já pouze o sobě samém, vykazuje bytostné rysy negativity, neboť si je jisto sebou v nicotě toho, co popírá, a čistoty, neboť tak veškerý předmětný obsah ze sebe vylučuje. V posledku se jedná o totéž nahlíženo ze dvou stran.

¹⁶ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 125: „... alle diese momente als aufgehobene in ihr hat“.

¹⁷ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 122: „die einfache Gattung“.

¹⁸ G.W.F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 151.

¹⁹ Tamtéž: „negatives Wesen“.

Sebevědomí jakožto žádostivost je ve vlastním slova smyslu ego-centrické, celý svět pro něj není nic než pouhý prostředek k dosažení vlastního já.

Rozbor žádostivosti, která obrací veškerou skutečnost v nicotu, slouží Hegelovi k tomu, aby ukázal, že pouhá sebejistota ještě není ještě skutečné sebevědomí. Opravdové vědění o sobě samém nemůže být pouze jistotou sebe sama, proto také žádostivost ve svém nároku ztroskotává. Přestože považuje předmět, kterého si žádá za nicotný, právě jakožto žádostivost je jím bytostně podmíněna. Tomu také odpovídá vlastní zkušenost žádostivosti. V momentě, kdy žádostivost dochází svého uspokojení tím, že stravuje to, čeho si žádala, stravuje také sebe samu. Musí se tedy obrátit k něčemu dalšímu, co by mohla uvrhnout do propasti nicoty. Tím se ale ukazuje, že předmětná skutečnost, i když je žádostí pojímána jako o sobě nicotná, je v jistém podstatném ohledu vůči ní samostatná, žádostivost s ní svým „negativním vztahem“²⁰ principiálně „nemůže být hotova“ a proto nemůže dojít trvalého uspokojení. A to je bod, v jakém se skutečné sebe-vědomí povznáší nad pouhou „žádostivost a v jejím uspokojení dosaženou jistotu sebe sama“,²¹ neboť si žádá hlubší zkušenosti sebe samého.

Nikoli bezprostřední sebejistota vydaná všanc víru života, ale názor sebe sama v předmětné realitě, která se neukazuje ani jako něco cizího, ale ani jako něco nicotného, nýbrž jako něco s vědomím podstatně identického, je teprve skutečným sebe-vědomím. Sebevědomí může dojít svého uspokojení, tzn. vědění o sobě samém, pouze pokud se předmět sám ve své samostatnosti představí jako něco vědomého. Takovouto zkušenost o sobě samém ale nemůže sebevědomí poskytnout život jakožto předmět pouhé žádostivosti. Adekvátním předmětem sebevědomí je pouze jiné sebevědomí. Pouze ve druhém vědomí vědomí nahlíží, čím skutečně je, je si sebe-vědomo. Ve druhém sebevědomí zpředměťuje sebevědomí sebe sama, dospívá k názoru vlastní negativity.

Skutečné sebe-vědomí překračuje pouhou žádostivost tím, že předmětná oblast života se mu již bezprostředně nevzpírá, ale je skrze druhé a v druhém vědomí

²⁰ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 126: „negative Beziehung“

²¹ Tamtéž: „die Begierde und die in ihrer Befriedigung erreichte Gewißheit seiner selbst“.

nahlížena jako něco překonaného a uchovaného (*aufgehoben*) a tedy duchovního. Proto může Hegel říci, že v sebevědomí je již dán pojem ducha.²²

Opišme nyní na závěr jedním tahem dialektický pohyb, který konstituoval základní strukturu sebevědomí. Sebevědomí samo o sobě je pohybem reflexe, „návratem z jinakosti“; bezprostředním projevem této reflexe je sebejistota založená v žádostivosti popírající vše mimo sebe, co proti ní jako jiné vůbec vystupuje; žádostivost zůstává tímto jiným však podmíněna a tudíž jej není schopna definitivně popřít a dosáhnout trvalé jistoty sebe sama;²³ nárok žádostivosti tedy troskotá na samostatnosti jejího předmětu, aby mohl rozevřít prostor pro původnější reflexi sebe sama, než kterou je sebejistota; sebevědomí se nachází v jiném sebevědomí a tím je skutečným návratem z jinakosti, pravým věděním o sobě samém, „je samým sebou vůči jinému a zároveň překrývá toto jiné, které je pro ně právě tak pouze jím samým“.²⁴

Těmito Hegelovými slovy je již připraven přechod k druhé části našeho výkladu Hegelovy koncepce sebevědomí. Sebevědomí je ve své pravdě zdvojenou duchovní jednotou. Tato rozdvojenost nyní bude centrem našeho zájmu.

2.2 Sebevědomí ve svém zdvojení

Na základě analýzy základních charakteristických rysů sebevědomí jsme nahlédli, že strukturní jednotu sebevědomí se nutně zdvojuje. Teď vše záleží na tom pochopit, co je přesně touto zdvojenou jednotou Hegelem myšleno. Okolo této otázky budou také kroužit veškeré úvahy této kapitoly.

Ukázalo se, že jediným přiměřeným předmětem, ve kterém může zablédnout sebe sama, je pro sebevědomí pouze jiné sebevědomí. Co to však znamená, že

²² G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 152: „Když je však sebevědomí předmětem, je právě tak já, jako je předmětem. – Tím je již pro nás dán pojem ducha.“

²³ Tamtéž: „Sebevědomí tedy svým záporným vztahem nedokáže překonat předmět; vytváří jej proto naopak znovu, právě tak jako žádostivost. Je ve skutečnosti něco jiného než sebevědomí, totiž bytnosti žádostivosti.“

²⁴ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 120: „Es ist es selbst gegen ein anderes, und greift zugleich über dies andre über, das für es ebenso nur es selbst ist.“

„sebevědomí je pro sebevědomí“?²⁵ Hegel tím nechce říci, že mezi rozličnými předměty, ke kterým se sebevědomí vztahuje, se najednou také objevuje nový předmět a to jiné sebevědomí. Přísně vzato má nyní sebevědomí pouze jeden vlastní předmět a tím je právě druhé sebevědomí. Život jakožto předmět žádostivosti je vždy již tak či onak zprostředkován skrze druhého. To ale také poukazuje ke skutečnosti, že tomu není tak, že by se jiné sebevědomí „z ničeho nic“ vynořilo ze šíře života a celý by jej zastínilo. Druhý tu pro mě, akceptován či neakceptován, vždy již nějak je. Jiné sebevědomí je konstitutivním prvkem bytostné skladby mého vlastního sebevědomí. Zároveň je z toho zřejmé, že toto jiné sebevědomí, které je niternou součástí mne samého, není na své nejpůvodnější rovině to či ono jiné sebevědomí, ale druhý vůbec.

Vše to a ještě více je vysloveno ve slavném Hegelově výroku: „sebevědomí jest o sobě a pro sebe, tím a proto, že jest o sobě a pro sebe pro jiné“.²⁶ „Sebevědomí jest o sobě a pro sebe“, protože je bytostně reflexí, aby tedy vůbec mohlo jakožto sebevědomí být, musí si být předmětem. Předmětem si ale může být pouze jako jiné sebevědomí, protože samo o sobě vzato je pouhým negativním čistým já. To vše již známe. Hloubka paradoxu, který sebevědomí tvoří, ale dýchá z druhé části věty: sebevědomí „jest o sobě a pro sebe pro jiné“. Mohu-li vedět o sobě samém pouze ve druhém, poznávám se v něm sice jako táž negativní bytnost, ale již nikoliv jako totéž konkrétní já, kterým skutečně jsem. Sebejistota, která je mi ve druhém předmětem, není mou vlastní sebejistotou, ale sebejistotou druhého, která ovšem v tom, že ji takto rozpoznávám, dospívá k vlastnímu potvrzení. A naopak já sám nacházím skutečný výraz, pouze pokud ve mně druhý poznává svou bytnost, ale zároveň ve mně spatřuje já od něj samého odlišné. To znamená, že sebevědomí je jak co do své imanentní struktury, „o sobě“, tak fakticky, „pro sebe“, propleteno s druhým sebevědomím ve vztahu vzájemné rekognice. Sebevědomí „jest pouze jako uznané sebevědomí“.²⁷

Byla-li sebejistota rozvinutím žádostivosti jakožto vztahu čistého já k životu, reflexivní vztah jednoho sebevědomí k druhému jakožto základ skutečného sebe-

²⁵ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 127: „*Est ist ein Selbstbewußtsein für ein Selbstbewußtsein.*“

²⁶ Tamtéž: „*Das Selbstbewußtsein ist an und für sich, indem, und dadurch, daß es für ein anderes an und für sich ist.*“

²⁷ Tamtéž: „*es ist nur als ein Anerkanntes*“.

vědomí je nyní pochopen jako „pohyb uznání“.²⁸ Stejně jako v případě žádostivosti se ale nejedná o žádný psychologický či morální fenomén, ale o čistě ontologickou relaci, která konstituuje sebevědomí jako to, čím ono samo je, a která má u Hegela vždy v posledku reflexivní charakter.

Po předchozím skicovitém náčrtu se pokusme tuto novou podobu reflexe nastínit trochu detailněji. Právě v pojmu uznání je totiž zachyceno ono zdvojení jednoty sebevědomí, o které nám v tuto chvíli běží. Klíč k odemčení její bytostné povahy nám Hegel podává v pojmu 'dvojsmyslnosti rozlišeného' (*Doppelsinnigkeit des Unterschiedenen*), který označuje ten rys sebevědomí, že je „bezprostředně protikladem té určenosti, ve které se klade“.²⁹ Vyzbrojení touto poučkou, pokusme se rozplést onu „mnohonásobnou a mnohoznačnou zaklíněnost“,³⁰ která tvoří jednotu sebevědomí v jejím zdvojení.

Sebevědomí se zrcadlí v jiném sebevědomí. Co to konkrétně rozpracováno pro Hegela znamená? Sebevědomí se vidí ve druhém a bezprostřední význam této situace tkví v tom, že se sebevědomí sobě samému stává předmětem, tím je ale zprvu vytrženo ze sebe sama, Hegel říká „samo se ztratilo“,³¹ neboť nespočívá v poklidu „uzavřené do sebe“,³² ale ztotožňuje se s druhým. V tomto druhém, ve kterém se sebevědomí ztrácí, však nevidí druhého, ale pouze sebe samo, „překonalo tím to druhé“.³³ V čem spočívá dvojsmyslnost tak rozlišených momentů? V tom, že zatímco sebe-nalezení ve druhém je faktickým sebe-ztracením, nalezení druhého jakožto sebe sama je naopak ztracením druhého jakožto druhého. Má-li sebevědomí spočinout v sobě samém, překonává tento dvojsmysl a to právě druhým dvojsmyslem, tedy jak již víme, zvrácením svých určeností. Aby sebe tedy získalo zpátky, musí sebevědomí zrušit své odcizení ve druhém a to právě tak, že se ve druhém vzdá sebe sama tím, že jej uzná jako druhé samostatné já. Takto jednak znovu nalézá vlastní já, které se na pozadí druhého já nyní

²⁸ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 128: „die Bewegung des Anerkenens“.

²⁹ Tamtéž: „unmittelbar das Gegenteil der Bestimmtheit, in der es gesetzt ist“.

³⁰ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 154; G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 127: „eine vielseitige und vieldeutige Verschränkung“.

³¹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 128: „es hat sich selbst verloren“.

³² Tamtéž: „in sich beschlossen“.

³³ „es hat damit das Andere aufgehoben“

rýsuje, jednak uvolňuje druhého pro sebe samého, neboť ten se taktéž zprvu nacházel pouze v něm samém.

Tento „pohyb sebenalezení sebevzdáním“ je ale ve svém dvojím smyslu možný pouze jako paralelní vzájemné konání obou. Aby se sebevědomí stalo skutečným sebevědomím, musí zároveň totiž také od druhého získat potvrzení sebe sama jakožto samostatného já. Protože ale právě druhý je pochopen jako „jiná samostatná bytost“, ³⁴ nemůže si pro toto potvrzení „dojít“ jednoduše tak, jako to činila žádostivost a to sice, že by si druhé sebevědomí bez dalšího přivlastnilo a jako takové jej popřelo. Druhý musí toto potvrzení vydat sám ze sebe. ³⁵ A to může učinit jen tak, že rovněž vykoná pohyb vlastního sebe-vzdání se v prvním sebevědomí a tím jej jako samostatné uzná. ³⁶

Vidíme nyní, že vlastní dvojsmyslnost tohoto pohybu spočívá v tom, že se jedná o dvojitý pohyb obojího sebevědomí. Každé se vzdává sebe sama ve druhém, aby si každé bylo druhým zpět darováno. Naše úvodní tvrzení, že sebevědomí se zrcadlí v sebevědomí, tak dostává jasnější obrys. Sebevědomí se vidí ve druhém sebevědomí, ale nikoliv přímo, nýbrž tak, že jej druhý odráží, odkazuje zpět k němu samému, ovšem jen za té podmínky, že mu první sebevědomí stejně tak dává zahlédnout jeho samého. Termín 'zrcadlení' ostatně není užit náhodou či jako básnický doplněk, ale s důrazem na to, aby vystihl právě onu zdvojující se jednotu, kterou sebevědomí podle Hegela je. ³⁷

³⁴ „das andere selbstständige Wesen“ 128

³⁵ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 155: „První sebevědomí nemá předmět před sebou, jak je zprvu jen pro žádostivost, nýbrž předmět, který je pro sebe jsoucí, samostatný, s nímž proto pro sebe nic nezmůže, pakliže tento předmět o sobě nevykonává, co s ním koná sebevědomí.“ (korigovaný překlad O.K.).

³⁶ Charakter tohoto pohybu pregnančně popisuje v jednom ze svých textů o Hegelově koncepci uznání J. Karásek: „Strukturu vzájemného uznání lze tedy vyjádřit v následující výpovědi: (i) Sebevědomí musí vidět, že druhé sebevědomí dělá to, co dělá ono samo. Protože se má ale jednat o strukturu vzájemného uznání, je třeba tuto výpověď přeformulovat takto: (ii) Sebevědomí musí vidět, že druhé sebevědomí dělá ve vztahu k němu to, co dělá ono samo ve vztahu k němu.“ (J. Karásek, *Pohyb uznání. K Hegelově koncepci uznání ve Fenomenologii ducha*, in: J. Kuneš, M. Vrabec (ed.), *Místo Fenomenologie ducha v současném myšlení: K dvoustému výročí Hegelovy Fenomenologie ducha*, Praha 2007, str. 98).

³⁷ Termín 'zrcadlení' používá také v ne zcela nepodobném kontextu Edmund Husserl (viz. E. Husserl: *Karteziánské meditace*, § 44), to budiž ale zmíněno pouze na okraj, z Husserla zde nevycházíme a tento termín používáme výhradně ve výše naznačeném smyslu.

V čem tedy ono zdvojení jednoty sebevědomí nakonec záleží? Odpověď byla v zásadě již podána.

Tím, že k tomu, abych si mohl být doopravdy sebe-vědom, nikoliv pouze sebe-jist ve vykonávání aktů své žádostivosti, tedy abych ve světě našel skutečné potvrzení sebe sama, nutně potřebuji druhého tíhnoucímu k němuž, k čemu tíhnu sám, stává se druhé sebe-vědomí integrální součástí mého sebe-vědomí samotného.³⁸ A teď nemáme nutně na mysli nějakého konkrétního druhého, byť pro můj osobní život může mít nedozírný význam, ale protože zkoumáme základní čisté struktury vědění o sobě samém, máme na mysli druhé vůbec. Pouze v zrcadle, které mi druzí nastavují, vím skutečně o sobě samém. Proto také Hegel chápe sebevědomí jako duchovní jednotu, neboť 'já', které v něm o sobě nabývá vědomí, znamená vždy již také 'my'. Zároveň si ale toto 'já' také vždy podržuje svůj odstup od těchto druhých 'já', protože jednota sebevědomí se konstituuje zároveň s tím, jak se zdvojuje v jednotlivá samostatná 'já', skrze která je zprostředkována.

Analýza Hegelova pojmu uznání nám tak plasticky ukázala, že pohyb uznání je vlastní reflexí, která konstituuje sebevědomí jakožto sebevědomí. Protože ale tato sebereflexe v sobě již analyticky zahrnuje druhé sebevědomí, zakládá také možnost jakéhokoliv intersubjektivního vztahu.³⁹ Z toho vyplývá, že jakýkoliv vztah mezi sebevědomými entitami je podle Hegela principiálně myslitelný pouze v horizontu vytyčeném strukturou uznání a to platí i za předpokladu, že jeho jednotlivé realizace tím či oním způsobem, mnohdy radikálně, selhávají, a to vždy znamená, že jsou tím či oním způsobem jednostranné. A vskutku tímto směrem Hegel také později svá zkoumání dále vede.

Nicméně stejně jako v momentě, kdy bylo sebevědomí poprvé odhaleno na scéně *Fenomenologie*, tak i nyní, kdy bylo poprvé uvedeno ve svém zdvojení, byla

³⁸J. Patočka, *Hegelova Fenomenologie ducha. Přednáškový cyklus na FF UK 1949/1950*, Archiv Jana Patočky, zatím nepublikováno, str. 80: „Oč běží ve vztahu k druhému posléze není ta či ona funkce sociální, družnost, kolegalita, sousedství, známost: jde konečně o celou naši podstatu. Čím však posléze jsme? Sebevědomím.“

³⁹ K ocenění Hegelova přínosu na poli zkoumání problému intersubjektivní viz. J. Karásek: *Sprache und Anerkennung. Philosophische Untersuchungen zum Zusammenhang von Selbstbewusstsein, Intersubjektivität und Personalität*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.

rozboru podrobena pouze jeho čistá kostra. Proto musí být hned v druhém tahu, aby bylo nároku Fenomenologie učiněno zadost, zkoumáno, jakým způsobem vstupuje tato kostra ve vlastní život skrze analýzu skutečné zkušenosti sebevědomí. Budeme tak s Hegelem nyní sledovat, jakých podob nabývají protiklady určující sebevědomí, nyní usmířené v čistém pojmu uznání, na rovině jevů.⁴⁰ Tím dojde k uvolnění dosud skrytého, ale v podvojnosti sebevědomí již inherentně obsaženého napětí.

2.3 Dvojí podoba zdvojeného sebevědomí

Připomeňme si, jaká motivace nás k tomu zabývat se sebevědomím v jeho zdvojení vůbec vedla, neboť tento vůdčí motiv celého našeho zkoumání mohl být vším předchozím obšírným výkladem poněkud zastřen. Chceme pochopit, co pro Hegela znamená v nejpůvodnějším smyslu myslet. Abychom alespoň záblesku takového pochopení dosáhli, je nutné důkladně se seznámit s Hegelovou koncepcí sebevědomí, protože je to sebevědomí, kdo myslí, a také si představit dva základní prototypy sebevědomí, na základě kterých je myšlení Hegelem poprvé definováno. Tím je před nás vlastně postaven dvoj-jediný úkol, neboť již víme, že sebevědomí se samo ve své bytnosti zdvojuje a to také nevyhnutelně vede k tomu, že se podle Hegela konstituuje právě ve dvou nutných, vzájemně protikladných podobách. O jaké podoby se jedná a jak k tomu vlastně dochází, bude ohniskem tázání této kapitoly.

Na čistém pojmu uznání zachycujícím ideální strukturu zdvojeného sebevědomí byl vykázan charakteristický rys zrcadlení jednoho sebevědomí ve druhém, který tuto jednotu vůbec zakládá. V tom je ale již obsažen předpoklad, právě protože se jedná o zrcadlení, symetrického vztahu dvou, byť sice fakticky odlišných, nicméně přesto bytostně identických sebevědomí. Pokud nás však zajímají dvě určité podoby sebevědomí, nikoliv pouze čisté zdvojení sebevědomí jako takového, musíme s Hegelem sestoupit na rovinu vlastní zkušenosti sebevědomí, kde se o uznání teprve hraje, což znamená, jak nyní uvidíme, bojuje.

⁴⁰ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 155 „Jest nyní třeba studovati tento čistý pojem uznání, zdvojení sebevědomí v jeho jednotě, jak se pro sebevědomí jeví jeho proces.“

Zkoumání zkušenosti, kterou sebevědomí samo o sobě činí, jsme opustili, právě když do ní vstoupilo druhé sebevědomí. V tomto momentě však bylo sebevědomí myšleno ještě jako pouhá žádostivost. K takovéto podobě sebevědomí se také s Hegelem vrátíme a budeme se dívat, jakým způsobem se jeho vztah ke druhému, obdobně pojatému, sebevědomí teprve ustavuje.

Vzpomeňme, co bylo pro sebevědomí jakožto žádostivost typické. Žádostivost je pro Hegela způsobem bytí, které označuje jako „jednoduché bytí pro sebe“.⁴¹ Vše, co o ní bylo zatím řečeno, je opisem této charakteristiky. Veškeré sebevědomí je bytím pro sebe, tj. takovým způsobem bytí, které bytostně tíhne k sobě samému a to v důsledku znamená, že „jeho duchovní obsah je vytvořen jím samým“.⁴² Víme již, že pohyb, jakým sebevědomí tento svůj obsah nabývá, „tvoří“, je jeho vlastní reflexe z předmětného světa. Žádostivost je bezprostřední, „jednoduchou“, formou této reflexe, protože veškerým jejím obsahem, jejím „absolutním předmětem“,⁴³ je pouze vlastní já, čehož dosahuje tím, že vše ostatní jednoduše popírá. My jsme ji charakterizovali tak, že je bytostně ego-centrická, a to nikoliv v psychologickém smyslu, ale ze samé podstaty svého bytí, neboť ve všem spatřuje výhradně své já.

Dva podstatné rysy skrze žádostivost určeného sebevědomí, které z její povahy bezprostředně vyplývají a které jsou rozhodující pro vztah tohoto sebevědomí k jinému sebevědomí, jenž nás momentálně primárně zajímá, jsou zaprvé naprostá negativita jeho předmětu, který žádostivosti slouží jako pouhý prostředek k potvrzení vlastního já, a zadruhé bytostná jednotlivost tohoto já, protože žádostivost svým čistě negativním vztahem k předmětné realitě jako takové nemůže sebevědomí zprostředkovat žádné pozitivní ukotvení ve světě, které by mělo jakoukoliv obecnou, objektivní platnost.

Tolik k rekapitulaci. Situace, do které nás Hegel nyní staví, představuje dvě takto pojatá sebevědomí stojící proti sobě. Je zjevné, že zprvu se navzájem považují za pouhé předměty, nikoliv snad přímo za věci v běžném slova smyslu, protože předmětem žádostivosti je přeci „něco živého“, ale spíše za indiferentní podoby života vůbec. A vzhledem k tomu, že pro žádostivost není život a jeho podoby ničím, co by o sobě mělo

⁴¹G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 129: „*einfaches Fürsichsein*“.

⁴²G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 19: „... *sein geistiger Inhalt durch Ihn selbst erzeugt ist*“.

⁴³G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 129: „*absoluter Gegenstand*“.

význam, nejsou si pro sebe navzájem také „ničím“. Či jinak, „každé si je sice jisto sebou samým, ale nikoli druhým.“⁴⁴ Předchozí analýzy nás nicméně již poučily, že vlastní sebejistota si nestačí, tíhne k tomu se objektivovat a nahlédnout sebe samu, a také že tato objektivace je možná jen ve vzájemném vztahu dvou sebevědomí. K tomu je ovšem zapotřebí, aby nejdříve oba potenciální aktéři tohoto vztahu vůči sobě vystoupili ze stínu indiferentního života a představili se sobě navzájem právě jakožto sebevědomí. Nyní se tedy Hegel bude pokoušet ukázat, jakým způsobem sebevědomí své bytí sebevědomím vůbec demonstruje.

Charakteristický způsob bytí, který jsme identifikovali v nejhlubším nitru sebevědomí a který se bezprostředně projevuje jako žádostivost, byl označen jako čisté (jednoduché) bytí pro sebe. Má-li se sebevědomí navenek ukázat jako to, čím vskutku je, musí se samo obnažit v tomto způsobu svého bytí. Pro pohyb, kterým to sebevědomí činí, si Hegel rezervuje termín 'absolutní abstrakce' (*absolute Abstraktion*). Co to ale znamená? „Abstrakcí“ je tento pohyb nazýván v tom smyslu, že ono bytí pro sebe, kterým sebevědomí je, musí být jím samým názorně vyňato z jeho „vnoření do šíře života“⁴⁵ a přivedeno na světlo tak, aby se zaskvělo ve své čistotě. „Absolutní“ musí být tato abstrakce, protože tohoto cíle lze dosáhnout pouze tak, že sebevědomí viditelně demonstruje, že „není připoutáno k žádnému určitému jsoucnu“⁴⁶ a že jeho bytnost spočívá čistě a bezvýhradně v něm samém.

Vraťme se nyní k situaci, kdy proti sobě stojí dvě sebevědomí, která si obě žádají potvrzení své sebejistoty, což ale znamená, že se obě jako sebejistá také musí představit. Protože se ale každé chápe pouze jako čisté bytí pro sebe, je jen jediná možnost, jak toho docílit. Tou je Hegelovi boj na život a na smrt. Je zjevné, že se nejedná o kdovíjakou šarvátku, ke které může či nemusí dojít. Obě sebevědomí jsou svou povahou nevyhnutelně hnána vstříc konfliktu a obě se tak nutně potkávají až zaklesnuta v boji na život a na smrt. Také je patrné, že zde Hegel nemíří k nějaké historizující interpretaci v duchu „jak to tehdy asi bylo“, ale předestírá paradigmatický vztah dvou sebevědomí vyvozený z analýzy bezprostředního způsobu bytí sebevědomí jako takového. Jedná se tedy v první řadě o ontologickou interpretaci.

⁴⁴ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 130: „jede ist wohl seiner selbst gewiß, aber nicht des andern“.

⁴⁵ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 131: „Versenktsein in die Ausbreitung des Lebens“.

⁴⁶ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 156.

Sebevědomí, které se manifestuje absolutní abstrakcí sebe sama, musí „vyhladit veškeré bezprostřední bytí“⁴⁷ a jelikož druhé sebevědomí se mu zprvu jeví pouze jako „mnohonásobně nesvobodné a jsoucí vědomí“⁴⁸ čili jako vědomí závislé na životě, od kterého se sebevědomí ve vlastní abstrakci distancuje, musí směřovat také k jeho anihilaci. Protože však druhé sebevědomí inklinuje k témuž, samo se nachází v ohrožení života. To je nicméně pouze druhou stranou téže mince. Má-li se totiž sebevědomí manifestovat jako čisté bytí pro sebe zcela nespoutané životem, musí přitakat tomuto ohrožení a dát také vlastní život všanc. Usilují-li si obě sebevědomí takto navzájem o život, provokují se k tomu, aby se vůbec jakožto sebevědomí představila, „sebe sama a to navzájem osvědčují bojem na život a na smrt“.⁴⁹

V boji na život a na smrt tak Hegel spatřuje bezprostřední formu vzájemného vztahu dvou sebevědomí, ve kterém každé z nich usiluje o potvrzení sebe samého. Můžeme již anticipovat, že obdobně jako nárok, který uplatňovala žádostivost vůči životu, bude toto usilování zklamáno a tato forma vzájemného vztahu selže. Ostatně strukturální podoba se žádostivostí není vůbec náhodná. Úskalí, na kterém toto sebe-potvrzení troskotá, i jeho původ jsou analogické. Sebevědomí má v boji na život a na smrt sice možnost samo se předvést jakožto sebevědomí, ale principiálně se v něm nikdy jako takové předmětně nezahledne. Důvod je obdobný jako v případě žádostivosti, spočívá v čistě negativním vztahu k předmětu plynoucím ovšem z neméně negativního chápání sebe samého.

Domysleme boj na život a na smrt do konce a tím je v tomto případě skutečný konec, protože tento boj, pokud dojde kýženého cíle, který obě sebevědomí sledují, končí nevyhnutelně smrtí. Nemůže tomu ani být jinak, protože nad život povznesené a jím pohrdající sebevědomí nikdy nenalezne ve druhém sobě odpovídající předmět, pokud jej zcela nezbaví života. V momentě, kdy k tomu ale dojde, svůj předmět ztratí zhola. V opačném případě, kdy je samo usmrceno, se sice jeho povznesenost nad život konečně dokonává, jeho sebejistota tím ale není definitivně stvrzena, nýbrž naopak se sama zcela rozplývá. Z hlediska uspokojení vnitřního pnutí, kvůli kterému boj

⁴⁷ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 130: „alles unmittelbare Sein zu vertilgen“.

⁴⁸ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 131: „mannigfaltig befangenes und seiendes Bewußtsein“.

⁴⁹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 130: „sie sich selbst und einander durch den Kampf auf Leben und Tod bewähren“.

podstupují, je naprosto lhostejné, zda umírá jeden nebo druhý či oba. Scénu zcela opanuje smrt.

Stejně jako poměr žádostivosti, tak i bezprostřední poměr sebevědomí k sebevědomí je veskrze prostoupen negativitou. Stejně ale jako vnitřní rozklad žádostivosti v jejím nároku rozevřel prostor, ve kterém se sebevědomí mohl zjevit nový předmět, tak i doslovný rozklad sebevědomí v boji na život a na smrt plodí v Hegelových očích novou pozitivní zkušenost. Tou samozřejmě nemůže být žádná podoba vzájemného uznání, protože jeho zdárnému naplnění je schéma boje na život a na smrt od začátku uzavřeno. V momentě, kdy se sobě navzájem totiž měla demonstrovat jako samostatná sebevědomí, již fakticky nejsou. Touto novou zkušeností, do které bezprostřední střet dvou sebevědomí podle Hegela ústí, je bytostná role života pro konstituci sebevědomí.

Všimněme si, že ve zkušenosti vědomí, kterou před námi Hegel rozehrává, život svůj význam nabývá až společně se smrtí a na jejím pozadí. Jen sebevědomí, které skutečnou závažnost smrti nechápe, může životem pohrdat. Až zkušenost smrti odhaluje sebevědomí „jedinečnost“ života. Zasažen stínem smrti se život již nejeví pro sebevědomí jako něco zcela cizího, jako nesvobodný slepý živel hodný pouze odmítnutí, ale jako něco, co je mu v jistém podstatném smyslu vlastní. Tento motiv se dále ukáže jako klíčový. Nyní pouze pozorujme, že původní otázka, se kterou jsme na pole analýzy sebevědomí vstoupili, zdánlivě čistě teoretická otázka 'co to jest vědění o sobě samém' se postupně ukázala jako skutečná „otázka života a smrti“.

Udělejme nicméně ještě lehký úkrok stranou. Metamorfóza otázky po sebevědomí ani v nejmenším neruší její původní smysl. Pořád se ptáme, co to vlastně znamená vědět o sobě samém. Vyšli jsme od toho, že takovéto vědění má formální strukturu reflexe, subjekt vědění se musí spatřit v určitém objektu a tento názor sebe sama vztáhnout k sobě zpět a tím jej vtělit do vědění o sobě samém. Jak jsme ve svém zkoumání postupovali od bezprostřední podoby této reflexe v žádostivosti čistého já po životě k čistému pojmu uznání dvou pouze formálních sebevědomí a dál ke střetu dvou živoucích sebevědomí až k významu života a smrti pro sebe-vědomí vůbec, tato struktura stále zůstávala přítomná a i nyní stojí v centru našeho zkoumání.

Jaké má tedy pro sebe-vědomí důsledky zjištění o významu života, ke kterému jsme právě dospěli? Již výše jsme akcentovali, že bezprostřední podoby sebevědomí, a

to jak ve vztahu k předmětu žádostivosti, tak ve vztahu ke druhému sebevědomí, ztělesňují čistě negativní já, které se afirmuje negací všeho mimo sebe, tedy života ve všech jeho výrazech. Hypotéza boje na život a na smrt nám dále názorně ukázala plný rozsah této podmíněnosti sebevědomí životem. Nejenže já se jakožto já osvědčuje na životě a vůči životu, ale samo ve svém trvání je na něm závislé, protože s jeho ztrátou samo vyhasíná. Pokud ztroskotání žádostivosti na principiální nezrušitelnosti jejího předmětu vyneslo na povrch charakteristickou samostatnost života, v boji na život a na smrt tento rys života znovu promlouvá, vykazuje však nový bytostný rys, protože se ukazuje, že samostatnost života musí být inkorporována do sebevědomí samého, aby jeho já mělo vůbec nějakého trvání.

Protože ale nyní sice víme, že pro sebevědomí je bytostné jak jeho čisté bytí pro sebe vyjádřené ve formě negativního já, tak život, který jej nese, ale již nevíme, jakým způsobem obojí tvoří jednotu, Hegel přivádí dvě nové podoby sebevědomí, které mají každá jeden z těchto momentů na sobě demonstrovat. Protože ale také víme, že sebevědomí je vždy již zdvojeným sebevědomím, nebudou tyto podoby zkoumány jednotlivě každá zvlášť, ale obě ve vzájemném vztahu. Forma tohoto vztahu bude určena bojem na život a na smrt jakožto modelovou situací bezprostředního střetu dvou sebevědomých entit, ale oproti předchozí analýze této situace, která vůči sobě postavila dvě v podstatě analogická vědomí, budou nyní předvedeny „dvě protikladné podoby vědomí“.⁵⁰ První je „čisté sebevědomí“,⁵¹ druhou „jsoucí vědomí neboli vědomí v podobě věčnosti“,⁵² „jedna je pán, druhá rab.“⁵³

Pár úvodních slov k interpretaci nejinterpretovanější pasáže *Fenomenologie ducha* a vlastně i celého Hegelova díla. Východisko a předběžné vodítko naší interpretace byly právě nastíněny. 'Pána' a 'raba' chceme sledovat jako dva prototypické modely sebevědomí s ohledem na vyjasnění bytostné struktury sebevědomí jako takového s tím, že tato struktura v sobě již nutně nese ráz vlastního zdvojení právě v sebevědomí jednotlivá. Z toho je patrné, že obdobně jako v případě boje na život a na smrt, chceme podat ontologickou interpretaci, která v 'panství' a 'rabství' nalézá

⁵⁰ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 132: „zwei entgegengesetzte Gestalten des Bewußtseins“.

⁵¹ Tamtéž: „reines Selbstbewußtsein“.

⁵² Tamtéž: „seindes Bewußtsein oder Bewußtsein in der Gestalt der Dingheit“.

⁵³ Tamtéž: „jenes ist der Herr, dies der Knecht“.

podstatné výpovědi o tom, čím a jak sebevědomí vůbec je. Nechceme a nebudeme se zabývat antropologickými, psychologickými, sociologickými ani historickými důsledky, které z interpretované pasáže vyplývají. Nechceme také ovšem ani v nejmenším zpochybňovat správnost takovýchto interpretací. Chceme jen vzít vážně kontext, do kterého Hegel dané místo zasazuje, a to jak vzhledem k úvahám, které mu předcházejí a kterými jsme se doposud zabírali, tak vzhledem k těm, které po něm bezprostředně následují a ke kterým od počátku cílíme. K tomu ale více později. Prozatím se spokojíme s tím, že bychom svou interpretací rádi, mimochodem, přispěli k jistému od-antropologizování způsobu, jakým se inkriminovaný text tradičně vykládá.

Ač jsme řekli, že obě nové formy vědomí budou a musí být zkoumány ve vzájemném vztahu, Hegel si přesto bere jednu po druhé, aby celou nově vzniklou komplexní situaci nastínil nejprve z jedné a poté z druhé perspektivy. V tom jej budeme také následovat. Začneme pánem, s rabem hned v závěsu.

2.3.1 Panské sebe-vědomí

K interpretaci pána přistupujeme s jednoduchým předsevzetím, úsilím pochopit, v čem vlastně panskost panského sebe-vědomí spočívá. Chceme-li podat ontologickou interpretaci, nesmíme utíkat k tomu, co si pod 'pánem' běžně představujeme, či k různým možným historickým konceptům panství, ale musíme nahlédnout, protože se jedná o specifickou formu sebe-vědomí, jak se panské sebe-vědomí vztahuje k předmětné realitě (a také ona k němu), aby se vůbec reflektovalo v pána.

Panství paralelně s rabstvím vzchází z boje na život a na smrt. Původní domýšlení této situace do jejího konce ukázalo, že faktickou smrtí jednoho z jejích protagonistů je možnost objektivace sebevědomí, o kterou od počátku šlo, nadobro ztracena. Obě sebevědomí tedy musí zůstat naživu. A aby každé mohlo na sobě představit jeden z bytostných pólů, které sebevědomí jako takové konstituují, musí na sebe vzít vůči sobě protikladné podoby. Pán je tím, kdo dal všanc svůj život a v jeho ohrožení vytrval, rab tím, kdo couvl. Co to pro pána nyní znamená?

Pán zůstává povznesen nad předmětné bytí vůbec. V jeho případě se ale už nejedná o pouhou snahu předvést sebe samého jako čisté bytí pro sebe, pán je

skutečným ztělesněním tohoto bytí. Jak k tomu mohlo dojít? Žádným jiným způsobem než tím, že toto bytí v něm bylo druhým rozpoznáno. Druhé sebevědomí, lekajíc se možnosti vlastní smrti a přimykajíc se k životu, právě tím, že před ním jako nástrojem své smrti ustupuje a před ním se přikrčuje, samo potvrzuje a uskutečňuje jeho povznesenost nad vše živé. V pánovi je tak doposud pouze zakoušená sebejistota povýšena v opravdové sebe-vědomí, neboť ať se pán vztahuje k jakémukoliv předmětu, tento předmět pro něj jeho sebejistotu bezezbytku odráží. Tento předmět je dvojitý a vzhledem k pánovi vykazuje společné charakteristické rysy věčnosti a nesamostatnosti. Prvním je druhé, pokořené sebevědomí, druhým věc, na které si zprvu vylámala zuby žádostivost. Nyní ukážeme, jak se pán skutečně stává pánem a ovládne celou předmětnou sféru tím, že jedním pohybem své reflexe vyřazuje její samostatnost, činí z ní věc pouhé manipulace a obrací ji tak v důkaz vlastní sebejistoty. Pán toho podle Hegela dosahuje tak, že se vždy vztahuje ke každému z obou typů svého předmětu skrze typ druhý. Oba zprostředkovává navzájem, aby z každého zvlášť učinil prostředek k potvrzení sebe samého. Formálně toto zprostředkování nabývá té podoby, že oba tyto předměty přijímají jeden od druhého své predikáty. Rozvíňme tuto abstraktní figuru v konkrétní zkušenost panského sebe-vědomí. Pán povýšený nad život získává moc nad druhým sebevědomím, které se života nedokáže zříci. Toto druhé sebevědomí se tak samo vzdává své samostatnosti a tím, že zoufale lpí na životě, se vůči pánovi degraduje v pouhou věc. Sama věčnost tím však nabývá zcela novou kvalitu, z nezkrotného života najednou vystupuje entita, která sama dává všanc svou samostatnost a namísto ní slouží. Až tím se z druhého sebevědomí stává rab. Tento rys služebnosti nicméně skrze raba proniká do celé předmětné sféry. Rab, který není sto se odpoutat od života, zůstává chycen v oblasti věcí, stejně jako žádostivost je na ní závislý, na rozdíl od žádostivosti ale pocítuje bytostný význam, který pro něj sama má, a neusiluje tak o její zrušení, ale místo toho ji zpracovává. A protože jeho bytí jakožto raba je veskrze určeno pánem, zpracovává ji pro pána. Pán tak již nemá co do činění s nezdolnou věcí, která donekonečna provokovala žádostivost, ale s věcí, která byla své samostatnosti zbavena sebevědomím, které se samo přitakáním věčnosti své vlastní samostatnosti vzdalo, věcí, která byla sloužícím zpracována k tomu, aby sama sloužila. V konečném důsledku to tedy znamená, že pohyb zprostředkování, který pán vnáší mezi raba a věc, dělá z obou bezprostřední sféru jeho panství, věci si již pán nemusí opakovaně žádat, ta mu sama poskytuje požitky, proti druhému sebevědomí se již nemusí nasazovat, protože to se před ním samo uklání.

Nyní může odpovědět na to, v čem spočívá panskost pána jakožto prototypu sebe-vědomí. Připomeňme, že panské sebevědomí mělo demonstrovat to, čemu Hegel říká „čisté sebevědomí“. Jak nám tedy pán tuto „čistotu“ představil?

Podívat se na svět panskýma očima, a to je totéž jako být si sám sebe vědom jako pána, znamená ve všem spatřovat sebe sama, vlastní já či hegelovsky řečeno vlastní bytí pro sebe, ale nikoliv tak jako žádostivost, která nemá pro nic jiného kromě sebe „pochopení“, ale tak, že svět sám se mi bude jevit jako doména mého já a já sám si jej jako takového budu vědom. Panskost pána nespočívá v tom, že převrací veškerou předmětnou bytnost v nicotu, ale naopak v tom, že ji veskrze dominuje. Neboť druhé sebevědomí, které mu slouží, i věc, která je nástrojem této služby, tu z pánova hlediska jsou čistě jen kvůli němu. Řekli jsme, že žádostivost je svým způsobem bytí ego-centrická, platí to právě tak v neztenčené míře i o pánovi, ovšem s tím rozdílem, že panské sebe-vědomí právě není jen pocíťovanou sebejistotou, ale skutečným ujištěním sebe samého v předmětné realitě, která se před ním sama sklání, a tudíž se mu nejeví ničím cizím, ale zároveň také ani ničím hodným ohledu. Panské sebe-vědomí, přehlížeje svým pohledem svět, nad který je povzneseno, nenaráží na nic, co by vstoupilo do jeho zorného pole tím, že by mu kladlo odpor, a tak to jediné, co v něm nevyhnutelně nachází, je pouze jeho vlastní já. Panské vědění o sobě samém není ničím zkaleno, ale nic také nemůže rozšířit jeho obsah.⁵⁴ Takový je podle Hegela charakter čistého sebevědomí.

Již zkraje ale bylo poznamenáno, že pán demonstruje pouze jeden pól toho, co to znamená vědět o sobě samém. Také je nám již známo, že povaha sebevědomí je taková, že se zvrací v opak toho, čím se jeví být. Tuto cestu také Hegel sleduje. Předvedli jsme, že pán se pozvedá nad pouhou žádostivost skrze druhé sebevědomí, které jej uznává. A bude to také asymetrie ve vztahu uznání, na které Hegel tento zvrat odhaluje.

Na první pohled je zřejmé, že mezi pánem a rabem je nastoleno „uznání jednostranné a nerovné“.⁵⁵ Tedy jen ve zkratce. Pánovo sebe-vědomí je rabem uznáno, protože rab se vzdává sebe samého v pánův prospěch. Motiv i různé ohledy tohoto

⁵⁴ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 162: „Pro samostatné vědomí je jednak jeho bytností toliko čisté abstraktní já a jednak. Když se rozvíjí a dodává si rozlišenosti, nestává se mu toto rozlišování předmětnou bytností jsoucí o sobě.“

⁵⁵ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 133: „ein einseitiges und ungleiches Anerkennen“.

rabova sebe-vzdání, které staví pána na jeho piedestal, byly již dostatečně rozebrány. Stačí pouze zdůraznit, že rab je vlastně prodlouženou rukou pánovou, svou rezignací rab pouze demonstruje svrchovanost pánova sebe-vědomí, o jehož potvrzení pán usiloval. Totéž samozřejmě neplatí v opačném gardu, pán nikterak neustupuje ze svého nároku, aby dal rabovi prostor samostatně vystoupit, pouze potlačuje rabovo sebe-vědomí na úkor svého.

V čem ale tedy spočívá zvrát, který se má s pánem v rámci takto nerovného uznání udát? Jednoduše v tom, že pánovi se v posledku dostává přesného opaku toho, čeho si pro sebe žádá. Sebe-vědomí, které skrze raba nabývá, není totiž odrazem jeho vlastní jistoty sebou samým, protože rab pro něj naopak reprezentuje právě rezignaci na vlastní samostatnost.⁵⁶ Pán v něm tak sebe samého nikdy nezahledne. Panství, které kolem sebe rozprostírá, není ve svém konečném důsledku zpředmětněním nezávislosti jeho bytí pro sebe, ale objektivací nesamostatnosti a rabství. V rabovi se totiž pán nikdy nemůže spatřit jinak než jako rab. Jeho niterná sebejistota tak nikdy nedorazí skutečného sebe-vědomí. Tím se také panské sebevědomí zvrací ve svůj opak, protože představuje pouze jednu extrémní polohu sebe-vědomí. Sebe-vědomí realizované „ryzí abstrakcí“⁵⁷ vlastního já, která sice silou své negace zasahuje celou předmětnou sféru a vlastnímu já ji tak podřazuje, ale zároveň právě pro svůj „absolutní“ charakter vlastnímu já možnost jakéhokoliv předmětného výrazu odpírá.

Rys předmětnosti, věčnosti, na sebe nicméně vzala druhá podoba sebe-vědomí, která má být také nyní zkoumána. Panské sebevědomí se nutně převrací v rabské. Hegel k tomu říká: „pravda samostatného vědomí je vědomí rabské“.⁵⁸ Přistupme s ním tedy k analýze této druhé formy sebe-vědomí.

⁵⁶ Tento motiv zvratu panství v rabství vyzdvihuje H.-G. Gadamer: „Sebeskvělejší pán, jemuž sluha nedá ani v nejmenším pocítit, že je na něm závislý – právě tento ‚pouze pán‘ – musí poznat, že si právě proto není jist pravdou svého bytí pro sebe. To, čím si je ve sluhovi jistý, je právě nesamostatnost a nebytnost rabského sebevědomí. Pouze to je jeho ‚jeho pravda‘ – a to je ‚převrácená pravda. (H.-G. Gadamer, *Hegelova dialektika sebevědomí*, přel. J. Chotaš a J. Kuneš, in: J. Chotaš a J. Karásek (vyd.), *Hegelova dialektika*, Praha 2007, str. 99).

⁵⁷ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 136: „reine Abstraktion“.

⁵⁸ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 134: „Die Wahrheit des selbstständigen Bewußtsein ist (...) das knechtische Bewußtsein.“

2.3.2 Rabské sebe-vědomí

Rab sice již hrál klíčovou roli v našich dosavadních zkoumáních, ale pouze tak, jak se jevil v pánových očích. V těch byl nicméně jakožto sebevědomí zneuznán. My jej však chceme pochopit právě jakožto příkladný model sebe-vědomí. Musíme tedy s Hegelem schéma 'panství a rabství' nahlédnout z druhé strany, podívat se na něj perspektivou rabského sebe-vědomí.

Rab se nám nejprve představil jako veskrze určený pánem, jako potlačené sebevědomí, které je „mimo sebe“,⁵⁹ protože se sice jakožto sebevědomí nahlíží v pánovi, ale samo ke svému rozvinutí nedospívá. Upozornili jsme, že při přechodu od panství k rabství Hegel znovu pracuje s figurou 'dvojsmyslnosti rozlišeného', která podle něj v podstatě sebevědomí tkví. Pán se jevil být zcela „u sebe“, abstrakcí sebe sama povýšil vlastní já nade vše ostatní a druhým byl jako takový uznán. Protože však druhému své uznání neposkytl, neboť krčící se rab „mu za to nestál“, zůstal uznán někým, kým ve skutečnosti pohrdá, a toto uznání mělo ten výsledek, že pánovo sebevědomí bylo sice ponecháno sobě samému, nikoliv ale už ten, že by došlo adekvátní ozvěny „zvenčí“. Jeho samostatnost se tak ukázala samostatností pouze abstraktní a chimérickou. Rabova situace je zcela opačná, v pánovi rozpoznal sílu povznesenou nad pouhý pudový život a svou službou ji uznal, aniž by se mu jeho uznání dostalo zpět. Zatímco panské sebevědomí scénu opanovalo, ale přitom zůstalo uzavřeno ve svém já, rabské je původně vytrženo ze sebe samého a zcela orientováno na pána. Přesto je ale pořád sebevědomím. Má-li být tedy zvrát jednoho sebevědomí ve druhé kompletní, musí se ukázat, jakým způsobem rab získává sám sebe a jak se jeho zdánlivě zcela naprostá závislost transformuje „v pravou samostatnost“.⁶⁰

Nahlédnuto na věc panský, je rab potlačeným sebe-vědomím, je „mimo sebe“ tím, že je tu pro pána, ve kterém spatřuje uskutečnění ryzího 'bytí pro sebe', kterým sám je, jehož nároku ale není sto dostát. Nicméně to, co se navenek jeví jako potlačení rabského sebe-vědomí, je „ve skutečnosti“⁶¹ jeho zatlačení (*Zurückdrängen*) do vlastního nitra, kde své vlastní 'bytí pro sebe' v celé jeho propastnosti bezprostředně

⁵⁹ Tamtéž: „*außer sich*“.

⁶⁰ Tamtéž: „*zur wahren Selbständigkeit*“.

⁶¹ Tamtéž: „*in der Tat*“.

zakouší. Je to také tatáž zkušenost, která raba tísni a tím jej zatlačuje do sebe samého a zároveň jej nutí přimknout se k životu a tím potlačuje jeho čisté sebe-vědomí. Raba „tlačí“ strach ze smrti (*Furcht des Todes*). Tváří v tvář možnosti vlastní smrti, nicméně nabývá mrazivě jasného „vědomí“ o tom, co to skutečně znamená 'být pro sebe'.⁶² Strach ze smrti zasahuje samou bytnost sebevědomí a prostupuje jej tak celé skrz naskrz. Ve světle možnosti vlastního nebytí je zakoušeno 'bytí pro sebe' ve své nejniternejší povaze, protože je vyňato z předmětnosti, na které jinak ulpívá. Jsem-li pohlcen strachem ze své smrti, jsou mi jednotlivé věci více či méně zcela lhostejné, nebojím se „o to či ono“,⁶³ ale děším se ztráty svého bytí jako takového. Mé 'bytí pro sebe' se mi tak odhaluje ve své nahotě jako něco kategoriálně zcela odlišného ode všech možných předmětů mého života, jako čistý sebe-vztah, který je všechny nese. Strach ze smrti zachvacuje toto nitro mého sebe-vědomí, moje vlastní 'bytí pro sebe' a všechny jednotlivé záležitosti mého života jsou spolu s ním strženy. Skutečně pocítit možnost vlastní smrti, ale neznamená pouze strachovat se „na ten či onen okamžik“,⁶⁴ a v momentě, kdy bezprostřední ohrožení pomine, tvářit se dál „jakoby nic“, znamená to pocítit nevyhnutelnost vlastní smrti, spatřit ve smrti „absolutního pána“. ⁶⁵ Opravdový strach ze smrti není možné jen tak přestát, zůstává latentně přítomný neustále, protože smrt je něčím, co ke každému jednotlivému 'bytí pro sebe' podstatně náleží. Čisté sebe-vědomí je, jak již ostatně víme, s ohledem na svou povahu Hegelovi zrovna tím, čím smrt, totiž negací veškerého jsoucího, které vstupuje do jeho zorného pole. A sebevědomí právě ve strachu z vlastní smrti, která usiluje přímo o jeho vlastní 'bytí pro sebe' a to právě tím způsobem, že pohlcuje celý jeho vědomý život, tuto vlastní negativitu bezprostředně zakouší. Otřes, který zkušenost smrti sebevědomí působí, mu tak zjevuje čistou negativitu (*reine Negativität*), kterou ono samo je, protože vyjímá jeho čisté 'bytí pro sebe' z jeho „vnoření do šíře života“ a osamocuje jej v jeho radikální jinakosti od všeho ostatního jsoucího, zároveň mu ale v tomto jeho osamocení odhaluje jeho vlastní podmíněnost tímto jsoucnem tím, že mu dává nade všechnu pochybnost

⁶² M. Sobotka, *V jakém smyslu je Hegelova Fenomenologie ducha „prvním dílem“ „vědy“, tj. filosofie?* (In: J. Kuneš, M. Vrabec (ed.), *Místo Fenomenologie ducha v současném myšlení: K dvoustému výročí Hegelovy Fenomenologie ducha*, Praha 2007), str. 37: „Hegel je prvním filosofem, který pochopil člověka na základě otřesu ze smrti, z nicoty.“

⁶³ Tamtéž: „um dieses oder jenes“.

⁶⁴ Tamtéž: „für diesen oder jenen Augenblick“.

⁶⁵ Tamtéž: „des Absoluten Herrn“.

pocítit, že se vztahem k němu ztrácí i svůj vztah k sobě samému a tedy jakožto sebevědomí i vlastní bytí vůbec.⁶⁶

Vidíme tedy nyní, že zatímco panské sebevědomí se vlastního 'bytí pro sebe' zmocňovalo, absolutní abstrakcí od všeho jsoucího, rab jej získává ve strachu z vlastní smrti, nicméně s tím rozdílem, že 'bytí pro sebe', které nabývá, není bytím abstraktním a nad život povzneseným, ale bytím niterně a ve vztahu k životu zakoušeným.

To, co bylo právě předvedeno jako vnitřní zkušenost rabského sebevědomí, má samozřejmě i svůj odpovídající vnější výraz. Strach ze smrti, který raba přepadá, má svůj konkrétní předmět, pána. Pán jako moc povýšená nad veškerý život je pro raba vlastně inkarnací smrti. Zároveň ve službě pánovi rab uskutečňuje vlastní 'bytí pro sebe', které ve vztahu ke smrti našel. Na to, v čem tato seberealizace rabského sebevědomí spočívá, se podíváme nyní.

'Bytí pro sebe' vlastní rabskému sebevědomí bylo představeno jednak ve své distanci vůči „přirozenému jsoucnu“, jednak v bytostném poměru, který k tomuto jsoucnu chová. Povahu tohoto napětí a charakter předmětného vztahu, který zakládá, se chceme pokusit blíže objasnit. Víme již, že tento vztah souvisí se službou neboli zpracováváním jsoucna. Ukažme tedy na práci jakožto nové formě vztahu, který sebevědomí zaujímá ke svému předmětu, právě dva výše naznačené momenty. Práce vykazuje ten rys distance vůči svému předmětu, že se s tímto předmětem nespokojuje tak, jak je jí dán, ale sama jej přetváří. Strach ze smrti rezonuje v práci tím způsobem, že si je v něm sebevědomí „vědomo“ svého jednotlivého 'bytí pro sebe' vůči veškeré předmětné realitě a ve zpracovávání věci jej „v každém jednotlivém okamžiku“ nechává přijít ke slovu. Práce nicméně zároveň podržuje i pozitivní význam, který pro sebevědomí předmětnost má, protože na rozdíl od žádostivosti svůj předmět nepopírá, ale právě v jeho přetváření si jej podržuje. Možnost vlastní smrti dala sebevědomí zakusit jeho naprostou negativitu, zjevila mu jeho odkázanost na jsoucnu vůbec a práce je vyjádřením této vazby. Hegel v ní spatřuje „tlumenou žádostivost“,⁶⁷ „zdržovaný zánik“,⁶⁸ a to jak předmětu, tak sebevědomí samého. Děsíc se vlastní smrti nepopírá již sebevědomí předmětnou realitu jako takovou, ale v jejím zpracovávání se do ní samo

⁶⁶ Tj. rozplývá se v čistě ne-jsoucnu rovné vlastní smrti, umírá.

⁶⁷ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 134: „gehemmte Begierde“.

⁶⁸ Tamtéž: „aufgehaltenes Verschwinden“.

vtěluje. To je možné právě pro specificky tvůrčí charakter práce. To, čím se sebevědomí bytostně odlišuje od přirozeného jsoucna, tedy spontaneita jeho 'bytí pro sebe' je prací přeneseno do předmětné oblasti, aniž by byla její samostatnost a trvání dotčeno. V práci sebevědomí tvaruje předmět „k obrazu svému“ a tím, že se do něj takto otiskuje, „zdržuje“ svou smrt.

Z toho je zřejmé, že až rab dospívá v předmětu své práce k opravdovému vědomí sebe sama, protože tento předmět zůstává něčím od něj odlišným a zároveň přece samostatným a proto jej může skutečně odrážet. Ještě ale drobnou poznámku k tomu, co se zde přesně pojmem 'práce' myslí. Stejně jako žádostivost ani práce není pro Hegela pouze určitou mohutností či dovedností, kterou sebevědomí uplatňuje vůči rozličným předmětům, které se mu nabízejí, ale ve svém původním smyslu spíše paradigmatickým postojem, které sebevědomí zaujímá k předmětné skutečnosti vůbec. Ukažme si to na příkladu. Je nám dobře známo, že vůdčím motivem žádostivosti je výhradně ukojení sebe samé na úkor jejího předmětu. To samozřejmě platí pro veškeré uspokojování běžných pudových potřeb. Můžeme ji ale také rozumět jako možnému základnímu postoji sebevědomí, a také jsme tak činili, poté to ale již není jen určitá mohutnost tohoto sebevědomí, ale specifická forma sebe-pochopení jeho vlastního já ve vztahu k vnějšímu světu vůbec. Ve své nejvyhrocenější podobě v boji na život a na smrt jde pak toto sebe-pojetí tak daleko, že je ochotno pro uspokojení svého já obětovat i vlastní tělesnost. Obdobně je tomu s prací, pro kterou je naopak charakteristické, že svůj předmět formuje, čímž si jej přivlastňuje, ale zároveň jej přesto uchovává. To je typické jak pro všechny druhy práce s přirodním jsoucnem, které teprve přichází se sebevědomím do kontaktu a vstupuje tak do úzkého okruhu jeho vlastního světa, tak i pro sofistikovanější formy práce s již jednou zpracovanými produkty, určující zde je, aby sebevědomí do předmětu své práce dalo něco ze sebe samého a tento předmět svůj nově nabytý tvar byl dále schopen podržet. Základní postoj pracujícího sebevědomí ke světu se nicméně nevyčerpává ve zpracovávání jednotlivých předmětů toho či onoho druhu, ale spočívá spíše v pochopení bytostného významu světa a života, který se v něm manifestuje, pro možnost jeho sebe-vědomí jako takového. V analogii k předchozímu tak můžeme nahlédnout, že takovéto sebevědomí již nepohrdá předmětnou realitou až po zřeknutí se vlastního těla, ale spíše vlastní tělesnost chápe jako nástroj svého 'bytí pro sebe' a to jednak v doslovném smyslu jako nástroj pro utváření všech ostatních

předmětů, se kterými zachází, také ale zároveň jako první, bezprostřední výtvar svého 'bytí pro sebe', skrze který vždy již jedná.

Tolik k poznámce na okraj. Nyní se ale ještě trochu detailněji podívejme na některé specifické rysy tohoto vytváření, které se nám v kontextu panství a rabství ukazují a které se dále ukážou jako nanejvýš klíčové. Následně se pokusíme podat konečné zhodnocení toho modelu sebe-vědomí, který rab představuje, a tím naši analýzu uzavřeme.

Rab je navenek rabem, protože to, čím sám skutečně je, spatřuje jen v pánovi. Je rabem, protože podstatu svého bytí nalézá mimo sebe, v tomto ohledu je zcela nesamostatný a nesvobodný, jeho služba je poté výrazem jeho vazalství. Vnitřní zkušenost rabského sebevědomí je však zcela opačná, v bytostném ořesu, kterým sebevědomí prochází tváří v tvář vlastní smrti, je zůstaveno sobě samému a své vlastní 'bytí pro sebe' niterně zakouší. Toto rabské 'bytí pro sebe' se následně zhmotňuje v předmětech, které rab vytváří. To, co se tedy navenek jeví pouhou službou, projevem rabovy závislosti a nesvobody, je „ve skutečnosti“ bezprostředním způsobem, jakým rab svou svobodu nabývá, neboť se zmocňuje sám sebe právě v předmětech, které svou službou utváří. Předmětná skutečnost jeho prací přijímá formu, kterou jí on sám vtiskuje a tak pro něj ztrácí svou cizotu a stává se konkrétním světem jeho vlastního života. Formující práce tak ve svém nejvlastnějším smyslu není něčím nuceným, ale něčím, o co rabském u sebevědomí kvůli němu samému jde. V práci se rab jakožto sebevědomí stává sám sebou, neboť realizuje své 'bytí pro sebe' tím, že se vyvazuje z područí přirozeného jsoucna přetvořením tohoto jsoucna v odraz sebe samého. Rab tak v posledku slouží sám sobě.

Pozorujeme tak, že pán, jenž sám sebe postavil nade vše jsoucí, ke kterému se odmítl vázat, a který se na první pohled jevil jako ztělesnění absolutní svobody, je Hegelovi příkladem svobody pouze abstraktní, která sice není ničím zvenčí omezována, ale zároveň není schopna jakkoliv se projevit a vůbec přistoupit k jakémukoliv činu. Proto také pán rozhlížející se po svém panství nikde nenalezne nic, co by odpovídalo jeho abstraktní představě o sobě samém, ale pouze nesamostatnost a nesvobodu. Rab je naproti tomu svobodný, protože ve své práci realizuje vlastní vůli a tím skutečně překonává svou bezprostřední vazbu k jsoucnu a stává se samostatným.

Co nám tedy rab říká o podstatě sebe-vědomí? Rab měl představit „vědomí v podobě věčnosti“ čili ten pól sebe-vědomí bezprostředně spjatý se životem. To ale vždy také znamená se smrtí, protože život svůj význam nabývá právě skrze ni. Ostatně je to také smrt, která do života původně vnáší osten vědomí. Tím je právě rab. Podoba sebe-vědomí, kterou rab reprezentuje, vyrůstá ze strachu ze smrti. Ve strachu z vlastní smrti, který není „jen nějakou úzkostí“⁶⁹ „o to či ono“, ale absolutním strachem, jímž je „skrz naskrz nakažena“⁷⁰ celá „vědomá skutečnost“⁷¹ jeho života, ve strachu, který jeho bytostí od základu otřásá, rab nalézá ryzí podobu svého sebe-vědomí, své jednotlivé 'bytí pro sebe'.⁷² A je to také jen otřes vyvolaný možností ztráty života vůbec, který zbavuje sebevědomí bezprostředního pouta ke konkrétním jsoucům, a uvolňuje jej pro svobodné vyjádření sebe samého v jeho vlastních výtvorech.

Rabské sebe-vědomí tedy představuje stejně všeobecný vztah k „celé předmětné bytnosti“ jako sebe-vědomí panské, není to ale pouze vztah všeobecně negativní, který by předmětnou bytnost zcela podřazoval pod vlastní já, ale je to vztah všeobecné provázanosti s touto bytností. Ztratila-li pro pána předmětná skutečnost svou cizost tím, že mu skrze rabovu službu ustoupila v jeho nároku absolutního panování, rab, ji nalézá jakožto svou ve stínu vlastní smrti a tento poměr není o nic méně absolutní, protože jeho strach ze smrti ji zasahuje právě jako celek. Podívat se na svět rabskýma očima tak neznamená převádět vše na vlastní já, ale naopak být si sám sebe vědom v niterném vztahu s tímto světem, spatřovat v něm pole vlastních možností a tedy sféru své svobody.

Představením obou podob sebevědomí v jeho zdvojení jsme dospěli ke konci naší analýzy sebevědomí ve všech podstatných bodech, které jsme jí zkraje vytyčili. Náš výklad umožnil zahlédnout základní konstitutivní momenty, skrze které Hegel

⁶⁹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 136: „nur einige Angst“.

⁷⁰ Tamtéž: „durch und durch gesteckt“.

⁷¹ Tamtéž: „die bewußte Wirklichkeit des Daseins“.

⁷² Vidíme, že již zde je Hegelem v plné ostrosti, byť s opačným předznamenáním, vypracována distinkce mezi strachem a úzkostí, vedená mezi ontickým charakterem (úzkost/strach „o to či ono“) jednoho a ontologickým charakterem (strach/úzkost „o bytí“) druhého, která je následně dále rozpracovávána Kierkegaardem a zvláště Heideggerem (nejeminentněji v *Bytí a čase* (§ 30, § 40 a § 68 b) a v přednášce *Co je metafyzika?*).

sebevědomí chápe, a snad se mu také podařilo na ně vrhnout nějaké světlo. Přestože jsme postupovali s Hegelem cestou rozvíjení jednoho momentu z druhého, na konci naší analýzy se zdá, že se nám celková struktura sebevědomí rozpadá před očima. Máme proti sobě dvě podoby sebevědomí, každou reprezentující jeden jeho opačný aspekt. Vztah vzájemného uznání mezi nimi právě proto selhává. Naskýtají se nám tedy dvě možnosti. Buď se přimkneme k jedné z podob sebevědomí jakožto „pravému sebevědomí“ a nadřadíme ji druhé a to znamená k rabovi,⁷³ protože analýza rabského sebevědomí přeci následovala až po analýze panského tím, že se v něj panské sebevědomí zvrátilo. Poté ale musíme přehlídnout specifickou jednostrannost rabského sebevědomí právě vůči pánovu.⁷⁴ Nebo se obrátíme k druhé možnosti a pokusíme se ukázat nějaký hlubší motiv, který by oba tyto partikulární modely spojil v jednotnou strukturu. Tento motiv, který je také vůdčím motivem celého našeho zkoumání a se kterým jsme k analýze sebevědomí vůbec přistoupili, chceme spatřit v myšlení.

3. Co znamená myšlení?

Jsme na konci své cesty. Kruh naší analýzy sebevědomí se uzavírá v bodě, od kterého se počal odvíjet. S naším tázáním tak končíme otázkou, kterou jsme jej zahájili: Co Hegel myslí myšlením? Všechny naše dosavadní úvahy, ač se mohly někdy zdát zdlouhavé a někdy možná i skutečně byl, směřovali k jedinému cíli a to vytvořit si plastický obrázek o tom, co pro Hegela sebevědomí vůbec je a jakým způsobem s ním také pracuje, neboť v sebevědomí a jeho dvou bytostných podobách pro nás od začátku leží klíč právě k rozšifrování Hegelovy kryptické „definice“ myšlení. Abychom tedy mohli přiměřeně tyto podoby vyložit, museli jsme nejdříve dát obsah pojmům, se kterými Hegel při jejich vykreslování operuje. Proto jsme se obšírně snažili pochopit, co má Hegel na mysli, když mluví o 'já', 'druhém', 'uznání', 'žádostivosti', 'životě' či 'smrti'. Tím vším jsme si připravili terén pro naše opětovné položení otázky 'co znamená myšlení?'.

Ve výstavbě *Fenomenologie ducha* konstituci myšlení chápeme jako vyústění dialektiky pána a raba, protože inherentní konflikt, který panství a rabství utváří,

⁷³ Jak se to ve výkladech většinou činí.

⁷⁴ Na kterou se většinou zapomíná.

nemůže být rozřešen na jeho půdě. To by bylo možné pouze za předpokladu vzájemného uznání obou participujících sebevědomí, ke kterému však v rámci panství a rabství nemůže nikdy dojít. Hegel tento cíl ostatně ani nesleduje, jeho záměr je podstatně rafinovanější, využívá modelů panského a rabského sebe-vědomí k výkladu zcela nové formy vědomí, „vědomí, které myslí“.⁷⁵

Již bylo naznačeno, že vodítko pro pochopení toho, co je Hegelovi myšlením, se nachází v komplementaritě výše analyzovaných protikladných podob sebevědomí. V čem spočívá jednostrannost panského sebe-vědomí, jsme již mnohokrát opakovali, a proto se k ní teď nebudeme vracet. V čem ale tkví deficit sebe-vědomí rabského? Obdobně jako u pána v ne-adekvátním zpředmětnění sebe samého. Rab sice na rozdíl od pána nezůstává uzavřen v izolaci svého vlastního já, zhmotňuje se ve skutečnosti, kterou utváří, a demonstruje v ní tak své vlastní 'bytí pro sebe', jakožto vědomá bytost se však vidí pouze v pánovi. Skutečnost jeho života je sice vědomím přetvořená, ale pořád sama vědomím není, rab v ní nalézá svou samostatnost a svobodu, ale už nikoliv adekvátní náhled sebe samého jakožto sebevědomí. Ztělesnění sebevědomí jako takového vidí pouze v pánovi, ten mu však tento pohled neopětuje, neuznává jej, a tedy mu vlastní bytí sebevědomím nepotvrzuje.⁷⁶ Ve své nejbytostnější tendenci dosáhnout plného vědění o sobě samém selhává rab tak jako pán.

Nyní však přichází pointa Hegelova výkladu a jako ve všech zlomových bodech *Fenomenologie* k němu využívá stanoviska onoho fenomenologa, který zkušenost vědomí pozoruje, aniž by ji sám bezprostředně zakoušel, a není tak proto zcela pohlcen konkrétní perspektivou té či oné podoby vědomí, ale vidí problém v širší perspektivě, v našem případě to znamená, že vidí „dovnitř“ obou sebevědomí, o které nám jde, a rozumí vnitřní strukturu, kterou každé vykazuje. Není snad ani třeba dodávat, že tímto „fenomenologem“ jsme Hegelovi my, jeho společníci na cestě, kterou se svou *Fenomenologií* ubírá. Vlastní vtip Hegelova řešení spočívá v tom, že nyní přichází se

⁷⁵ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 137: „ein Bewußtsein, (...) welches denkt“.

⁷⁶ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 162: „Naproti tomu vědomí zatlačené do sebe (tj. rab, poznámka O.K.) stává se při utváření svým vlastním předmětem jakožto tvar utvářených věcí a v pánu nazírá bytí pro sebe zároveň jako vědomí. Ale pro služebné vědomí jako takové oba tyto momenty – moment sebe sama jakožto samostatného předmětu a tohoto předmětu jako vědomí, a tím vlastní bytnosti – nespádají v jedno.“

zcela novou perspektivou, která je srozumitelná pouze „pro nás“ a která je základem pro konstituci nového modelu sebe-vědomí tím, že je syntézou dvou modelů předchozích.

Předtím než se pokusíme vyložit, co se nám to vlastně nově ukazuje, ještě jedna metodická poznámka. Ve světle toho, co bylo právě řečeno, se vnucuje otázka, která mohla být přítomna v pozadí již dříve. Máme chápat pána a raba jako dvě jednotlivá sebevědomí nebo jako dva aspekty sebevědomí jediného?⁷⁷ Tato otázka se však míjí s podstatou sebevědomí. Víme totiž již, že sebevědomí se samo ve své jednotě zdvojuje. Chápeme-li pána a raba pouze jako reprezentace dvou ohledů jednoho a téhož sebevědomí, oslabujeme rys tohoto zdvojení, který poukazuje na to, jak již bylo sdostatek vyloženo, že sebevědomí vždy již jest a vždy vůbec může být jen skrze druhé sebevědomí. Při takovéto interpretaci ztrácíme celou hloubku konfliktu, který se v panství a rabství odehrává, a vlastní smysl boje o uznání. Vidíme-li ale v panství a rabství naopak pouze boj o uznání mezi dvěma partikulárními sebevědomími, utíká nám vlastní charakter jednoty sebevědomí. Druhé sebevědomí není pro sebevědomí předmět jako každý jiný, je to předmět, který má stejnou bytnost jako ono samo, je s ním „podstatně“ identické, byť každé nabývá jiné podoby. Jen proto může jedno dospět k sobě samému skrze druhé. Obě jsou niterně spojena, což ale znamená, že podoba jednoho je vždy imanentně obsažena ve druhém a vice versa, jednak jako „střední člen, skrze který se každé zprostředkovává a spojuje samo se sebou“,⁷⁸ jednak jako nerozvinutá podoba sebe samého. Proto může také Hegel říci, že sebevědomí je „bezprostředně protikladem té určenosti, ve které se klade“, a proto může používat jednotlivé podoby sebevědomí k demonstraci bytostných rysů sebevědomí vůbec. Chápeme-li poté pána a raba pouze jako dvě jednotlivá protikladná sebevědomí, zastíráme si vnitřní provázanost těchto rysů a nevidíme strukturní celek sebevědomí, který za těmito podobami leží. Otázka, zda jsou pán a rab dvě odlišná sebevědomí či pouhé stránky sebevědomí jediného, je zbytečná. Obě odpovědi platí zároveň.

V interpretaci myšlení, kterou chceme předložit a kterou chápeme jako překlenutí dichotomie, již v analýze sebevědomí vyhloubilo panství a rabství, chceme

⁷⁷ Interpretaci prvního typu je bezpočet, druhou cestou se vydal např. J. McDowell ve svém článku *The Apperceptive I and the Empirical Self: Towards a Heterodox Reading of Lordship and Bondage in Hegel's Phenomenology* (in: K. Deligiorgi (ed.), *Hegel: New Directions*, Chesham 2007).

⁷⁸ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 129: „die Mitte, durch welche jedes sich mit sich selbst vermittelt und zusammenschließt“.

respektovat tento dvojí ohled. Základem pro ni je krok, který Hegel podniká, bezprostředně předtím, než formuluje svou „definici“ myšlení, a který operuje právě s již výše naznačenou jednostranností obou sebevědomí a jejich vzájemnou komplementaritou v očích fenomenologa. Dejme mu tedy ze všeho nejdříve slovo. Hegel říká: „() pro nás čili o sobě je forma a bytí pro sebe totéž, a v pojmu samostatného vědomí (tj. pána, poznámka O.K.) není stránka bytí o sobě či věčnosti, které forma nabyla prací, žádnou jinou substancí než vědomím, a vznikla nám nová forma sebevědomí, vědomí, jež si je bytností jakožto nekonečnost neboli čistý pohyb vědomí: vědomí, které myslí neboli které je svobodným sebevědomím.“⁷⁹

Co se zde tvrdí? Zkraje nic, co bychom ještě nevěděli. Rab je uskutečněním reflexivního pohybu, který tvoří sebevědomí, tím, že je 'pro sebe' v předmětné realitě, které dává vlastní formu. Skutečnost, která je předmětem jeho vědomí a kterou svou prací utváří, mu není něčím cizím, ba vládne nad ní specifickou mocí, ale přesto je vůči němu něčím podstatně odlišným, je předmětem jeho práce, ve které se rab „jakožto forma utvářených věcí“ sice sám zhmotňuje a dosahuje tak samostatnosti svého 'bytí o sobě', ale již nikoliv svého plného uspokojení. Práce, která je mimochodem realizací jeho služby, totiž stejně jako žádostivost nikdy nemůže být se svým předmětem zcela hotova, pouze jej zpracovává. Rab svou prací tak není schopen plně integrovat svůj předmět do svého vědomí, spíše naopak sám se do věčnosti vkládá. Teď však přichází zvrat, který do celé situace vnáší náhled fenomenologův neboli náš náhled. My totiž nejsme omezeni pouze na rabovu perspektivu, my si podržujeme i pánovu. A víme, že ohled, na kterém rabské sebevědomí ztroskotává, je právě tím ohledem, ve kterém pán dominuje. Pán je totiž pánem tím, že sféru věčnosti, do níž se rab vkládá, zcela podřazuje svému čistému já, které je mu vlastní bytností čili 'bytím o sobě'. V tom také spočívá jeho uspokojení, neboť jeho vědomí se nenaskytuje nic, co by mu kladlo odpor. Toto uspokojení má však svou daň, jak je nám již dobře známo, v tom, že jeho nade vše povznesené já se nemůže v předmětném světě nijak fakticky realizovat. To je nicméně ale již ohled, který na sebe bere rabské sebevědomí. Vzhledem k výše zmíněné povaze

⁷⁹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 137: „(.) für uns oder an sich die Form und das Fürsichsein dasselbe ist, und im Begriffe des selbständigen Bewußtseins das Ansichseins oder der Dingheit, welche die Form in der Arbeit erhielt, keine andere Substanz, als das Bewußtsein, und es ist uns eine neue Gestalt des Selbstbewußtsein geworden; ein Bewußtsein, welches sich als die Unendlichkeit, oder reine Bewegung des Bewußtsein das Wesen ist; welches denkt, oder freies Selbstbewußtsein ist.“

zdvojeného sebevědomí, ale můžeme také obě podoby myslet dohromady, takže se vzájemně překrývají a doplňují, čímž dohromady tvoří podobu třetí vůči předchozím kvalitativně novou.

Abychom toto myšlenkové schéma učinili srozumitelnějším a přístupnějším, demonstrovme si jej na názorném příkladu.

Představme si, že si na nos nasadíme brýle s barevnými skly, řekněme žlutými. Svět a vše, co skýtá, tak dostává zcela specifický odstín. Proto takto zabarvené vidění je typické trojí. Zaprvé svět se mu před očima neztrácí, věci, které nabízí, i druzí, kteří z něj vystupují, jsou stále přítomni, ale, a to je důležité zadruhé, jeho pestrobarevnost je potlačena jedním vše zabarvujícím tónem a zatřetí, není z něj výjimek, svět je zabarven jako celek. To je panské vidění. Vše nahlíží „jednobarevně“, protože ve všem vidí pouze ujištění o svém já, které mu je víc než všechny věci světa, jež zahaluje do svého stínu, ale jež mu právě proto nejsou něčím od něho podstatně odlišným. V našem příkladě se to znázorňuje tak, že jsou všechny zakaleny barvou „jeho“ pohledu, vše prosvětluje, ale rozdíly stírající žlutou.

Sejměme panské brýle a nasadme si rabské. Třeba modré. Rabské vidění vykazuje stejné základní rysy jako panské, jen s tím rozdílem, že svět a vše v něm na sebe bere najednou hutnou barvu syté modři. I rabův pohled je jednostranný, ale je mnohem více zasažen věcmi, které na něj naléhají a se kterými se rab na rozdíl od pána musí neustále vypořádávat a které mu prostřednictvím námahy, kterou musí vynaložit, aby si je přisvojil a otiskl se do nich, právě proto dávají bezprostředně pociťovat svou odlišnost. Pro potřeby našeho příkladu se nám sice nemůže dostat barvy, která by mohla nějak demonstrovat takovýto aktivní náhled na skutečnost, ale to důležité zde zůstává zachováno stejně jako u pána: fakt, že se jedná o predominantně jednostranné, „jednobarevné“ vidění, že pohlcuje skutečnost jako celek a že máme co do činění se skutečným viděním, nikoliv pouhou myšlenkovou konstrukcí.

Představme si nyní něco, co se běžně nestává, situaci, kdy si nasadíme oboje brýle naráz, tak aby náš zrak procházel skrze obě různobarevná, tedy žlutá a modrá, skla zároveň. Učiníme-li tak, získáváme náhle zcela nově, zeleně, zabarvený pohled. I když v tomto případě je konkrétní barva zcela lhostejná. Důležitá je ta okolnost, že spojením dvojího výše líčeného způsobu vidění, vzniká vidění kvalitativně úplně nové, dvě

předchozí pohlcující a přesto z nich vznikající. Stejným způsobem jako se modrá žlutá barva vzájemným prostoupením ztrácí v zelené. Jaké je tedy „vidění“ myslícího?

To Hegel říká přesně v námi analyzované větě. Věcnost, ve které rabské sebevědomí nalézá svou skutečnost, své 'bytí o sobě', a zároveň v ní svou práci uskutečňuje vlastní 'bytí pro sebe', není pro myslícího něčím od něj bezprostředně odlišným, něčím, co musí být nejprve zpracováno, aby to vůbec neslo stopu vědomí, ale něčím, co svou povahou samo poukazuje k jeho vědomí, k jeho vlastnímu já, ve kterém svou skutečnost, své 'bytí o sobě' spatřuje panské sebe-vědomí. Myslíci vědomí vzchází Hegelovi ze syntézy, které je dosaženo, uvažujeme-li, čím a jak jest pán, a čím a jak jest rab, dohromady. Myslím-li, jedná skrze mě rabské sebe-vědomí tím způsobem, že promýšlím obsah, který mi je dán, a nacházím v něm svůj živel, stejně tak ale skrze mě jedná panské sebe-vědomí, protože mé myšlenky mi nejsou něčím ode mě samého odlišným, nýbrž v myšlenkách se pohybují v sobě samém. Myslím-li, předmětná skutečnost, která má podobu mých myšlenek, ji mi něčím podstatně vlastním, je mým pojmem.

4. Použitá literatura

GADAMER, Hans-Georg. Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins. In: In: H. F. Fulda, D. Henrich (hrsg.), *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a. M.,

1992 (Česky: H.-G. Gadamer, *Hegelova dialektika sebevědomí*, přel. J. Chotaš a J. Kuneš, in: J. Chotaš a J. Karásek (vyd.), *Hegelova dialektika*, Praha 2007).

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologie ducha*. Praha: Československá akademie věd, 1960. Přeložil Jan Patočka.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988.

HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996. Přeložili Ivan Chvatík, Pavel Kouba, Miroslav Petříček a Jiří Němec.

HEIDEGGER, Martin. *Co je metafyzika?* Praha: OIKOYMENH, 1993. Přeložil Ivan Chvatík.

HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. Praha: Nakladatelství Svoboda – Libertas, 1993. Přeložila Marie Bayerová.

KARÁSEK, Jindřich. *Pohyb uznání. K Hegelově kopecce uznání ve Fenomenologii ducha*. In: J. Kuneš, M. Vrabec (ed.), *Místo Fenomenologie ducha v současném myšlení: K dvoustému výročí Hegelovy Fenomenologie ducha*, Praha 2007.

KARÁSEK, Jindřich. *Sprache und Anerkennung. Philosophische Untersuchungen zum Zusammenhang von Selbstbewußtsein, Intersubjektivität und Personalität*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.

McDOWELL, John. *The Apperceptive I and the Empirical Self: Towards a Heterodox Reading of Lordship and Bondage in Hegel's Phenomenology*. In: K. Deligiorgi (ed.), *Hegel: New Directions*, Chesham 2007.

PIPPIN, Robert. *Hegel's idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge: University Press, 2001.

PATOČKA, Jan. *Hegelova Fenomenologie ducha. Přednáškový cyklus na FF UK 1949/1950*. Archiv Jan Patočky. Zatím nepublikováno.

PÖGGELER, Otto, *Selbstbewußtsein als Leitfaden der Phänomenologie des Geistes*. In: D. Köhler und O. Pöggeler (hrsg.), *Klassiker Auslegen: G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes*, Berlin 1998.

SOBOTKA, Milan. *V jakém smyslu je Hegelova Fenomenologie ducha „prvním dílem“ „vědy“, tj. filosofie?* In: J. Kuneš, M. Vrabec (ed.), *Místo Fenomenologie ducha v současném myšlení: K dvoustému výročí Hegelovy Fenomenologie ducha*, Praha 2007.